

Do ERRO



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

Jáder Onofre de Moraes

VICE-REITOR

João Nogueira Mota

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

José Ferreira Nunes

CENTRO DE HUMANIDADES

Lena Lucia E. R. Figueiredo (Diretora)

EDUECE

Lucili Grangeiro Cortez (Diretora)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Maria Teresinha de Castro Callado (Coordenadora)

Coleção
Argentum nostrum

EDITORES

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

João Emiliano Fortalezza de Aquino



EDITOR

Lucili Grangeiro Cortez

CONSELHO EDITORIAL

Aylton Barbieri Durão (UEL-PR)
Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis (UECE-CE)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE-CE)
Enéias Forlin (UNICAMP-SP)
Francisco Evaristo Marcos (ITEP-CE)
Francisco Manfredo Tomás Ramos (UECE-CE)
Jan Gerard Joseph ter Reegen (UECE-CE)
João Emiliano Fortalezza de Aquino (UECE-CE)
José Luis Villacañas (Univ. de Murcia-Espanha)
Lourenço Leite (UFBA)
Maria Luisa Ribeiro Ferreira (Univ. Lisboa-PT)
Maria Teresinha de Castro Callado (UECE-CE)
Marly Carvalho Soares (UECE-CE)
Reginaldo Rodrigues da Costa (UECE-CE)
Sylvia Peixoto Leão Almeida (UECE-CE)

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Luciano Pontes
Elba Braga Ramalho
Eduardo Diataby Bezerra de Menezes
Francisco Horácio da Silva Frota
Gisafran Nazareno Mota Jucá
Jader Onofre de Moraes
José Ferreira Nunes
José Henrique Leal Cardoso
Jose Júlio da Ponte
Josênio Camelo Parente
Lucili Grangeiro Cortez
Luiz Cruz Lima
Manfredo Ramos
Marcelo Gurgel Carlos da Silva
Marcony Silva Cunha
Maria Salete Bessa Jorge
Selene Maia de Moraes

VICTOR BROCHARD

DO ERRO

Tradução

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JEAN-MARIE BRETON

Apresentação e Revisão Técnica

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Tradução dos termos gregos

MARIA DE LOURDES LEMOS

Coleção
Argentum nostrum



FORTALEZA - 2006



© EDUECE/CMAF

ISBN: 85-88544-08-3

1ª Edição: agosto de 2006

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
EM CO-EDIÇÃO COM O MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ÂNGELO DA ROCHA FRAGOSO

IMPRESSÃO/PRINTING

REPROGRAFIA DO CMAF

TIRAGEM/CIRCULATION

400 EXEMPLARES/COPIES



Produzido com papel reciclado

Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária Thelma Marylanda - CRB - 3/623

B863d Brochard, Victor

Do erro/Victor Brochard; tradução para o português Emanuel
Angelo da Rocha Fragoso, Jean-Marie Breton. – Fortaleza:
EdUECE, 2006.

256 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Tradução: *De l'Erreur*

ISBN: 85-88544-08-3

1. Erro. 2. Verdade. 3. Crença. 4. Critério. 5. Certeza.
I. Título.

CDD: 121

CMAF

Av. Luciano Carneiro, n. 345
Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE
Tel./Fax.: (85) 3101 2033
cmf@uece.br

EDUECE

Av. Paranjana, n. 1700
Campus do Itaperi
CEP: 60740-000 - Fortaleza - CE
Tel.: (85) 3101 9893 - Fax.: (85) 3101 9603
eduece@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
-------------------	---

RESENHA - <i>DE L'ERREUR</i> - Lionel Dauriac.....	11
--	----

Do ERRO

CAPÍTULO I - <i>Do problema do erro</i>	23
---	----

PRIMEIRA PARTE (33)

CAPÍTULO II - <i>Teoria de Platão</i>	35
---	----

CAPÍTULO III - <i>Teoria de Descartes</i>	59
---	----

CAPÍTULO IV - <i>Teoria de Spinoza</i>	81
--	----

SEGUNDA PARTE (103)

CAPÍTULO V - <i>Da verdade</i>	105
--------------------------------------	-----

CAPÍTULO VI - <i>Da crença</i>	129
--------------------------------------	-----

CAPÍTULO VII - <i>Da natureza do erro</i>	161
---	-----


CAPÍTULO VIII - <i>Das condições lógicas do erro</i>	173
--	-----

CAPÍTULO IX - <i>Das causas psicológicas do erro</i>	199
--	-----

CAPÍTULO X - <i>Do princípio metafísico do erro</i>	219
---	-----

CAPÍTULO XI - <i>Conclusão</i>	245
--------------------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

 relevância de uma tradução pode ser justificada, basicamente, a partir de dois fatores, considerados isoladamente ou em conjunto: o ineditismo e a importância do texto para o desenvolvimento cultural da sociedade na qual está inserida. A tradução da tese de Victor Brochard sobre o erro, que ora apresentamos, pode ser justificada sob os dois aspectos, ainda que parcialmente, quanto ao primeiro, pois, existe já uma tradução em português publicada em Portugal em 1971¹, mas pouco difundida entre nós. Quanto ao segundo fator, ainda que restrito a um segmento mais especializado da sociedade, pela temática tratada, bem como pelos autores abordados, insere-se num universo filosófico dos mais atuais e relevantes, seja pelo tema em si – o erro e a verdade, sempre contemporâneos –, seja pelos autores abordados, considerados grandes “clássicos” da Filosofia.

Brochard, ex-aluno da *Escola Normal Superior*, licenciado em Filosofia e professor de Filosofia em Nancy, defendeu sua tese de Doutorado sobre o erro no ano de 1879, na Faculdade de Letras de Paris, dedicando-a a seu ex-professor na *Faculdade*

¹ Tradução de Maria Bela Jardim, publicada pela *Editora Atlântida*, em Coimbra, no ano de 1971.

de *Letras de Paris* e membro do Instituto, Paul Janet². Brochard, na primeira parte de sua tese, faz uma análise rigorosa do tratamento dado à questão, o erro e por extensão, a verdade, nos textos de três grandes pensadores, Platão, representando os Antigos, Descartes representando a Modernidade, e Spinoza, como uma importante variação deste, ou no dizer de Brochard, “discípulo independente e infiel”³, apresentando, na segunda parte, algumas análises mais contemporâneas do autor, analisando o problema do erro em suas relações com a filosofia crítica, imediatamente após ter verificado como se define nesta doutrina, a verdade e a certeza, ou melhor, a crença.

Fruto tardio do Projeto de Pesquisa *Produção de Material para o Ensino de Filosofia*, iniciado no ano de 2002, na *Universidade Estadual de Londrina - UEL*, instituição na qual estivemos até o ano de 2003, e atual instituição de nosso colega de tradução, professor Dr. Jean-Marie Breton, e fruto sazonado do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, desenvolvido na *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, instituição na qual estou atualmente, a presente tradução foi feita a partir do texto de Victor Brochard publicado pela *Berger-Levrault et Cie* e *Librairie Germer Baillière et Cie* em 1879, disponibilizado no endereço eletrônico da *Bibliothèque nationale de France - BnF/Gallica*⁴. A revisão e tradução dos termos gregos foram efetuadas pela professora de Filosofia Antiga, Dr^a Maria de Lourdes Lemos. Por fim, cabe ressaltar que, infelizmente,

² Trata-se do tradutor da primeira versão para o francês da obra de Benedictus de Spinoza, *Breve Tratado ou Korte Schetzel der Verhandelng* (em holandês), publicado em Paris pela *Librairie Germer Baillière et Cie*, em 1878 com o título de *Dieu, l'Homme et la Beatitude*.

³ *Do Erro*, p. 31.

⁴ Endereço eletrônico: <http://gallica.bnf.fr/>


não foi possível cotejarmos nossa tradução com a citada tradução portuguesa de Maria Bela Jardim, o que por certo muito enriqueceria nosso trabalho, por não a termos disponível.

Como complemento ao texto de Victor Brochard, nossos colegas, Francisca Evilene Barbosa de Castro, professora de Francês e Jefferson Alves de Aquino, professor da *Universidade Estadual do Vale do Acaraú - UVA*, doutorando em Filosofia pelo *Doutorado Integrado UFRN-UFPB-UFPE* e bolsista da *Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP*, traduziram e revisaram a resenha de Lionel Dauriac para o livro *De l'Erreur*, publicada originalmente na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*⁵, *cinquième année, tome IX*, referente a Janeiro-junho do ano de 1880, nas páginas 98-104.

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

⁵ Também disponível no endereço eletrônico da *Bibliothèque nationale de France - BnF/Gallica*.

RESENHA de Lionel Dauriac / *DE L'ERREUR*¹

 erro é um conhecimento incompleto? Dir-se-ia que não passa de um diminutivo da verdade. Mas então como desmentir a experiência, se numerosos erros são cometidos todos os dias, e estes não encerram nenhuma verdade?

Se o erro não é uma forma de ignorância, deve-se reformar a teoria da certeza geralmente aceita e proposta por metafísicos anteriores a Kant, a qual repousa sobre os seguintes postulados, podendo-se mesmo dizer sobre as seguintes petições de princípio:

1º O espírito é feito para representar fielmente as coisas reais.

2º Essa penetração do espírito pela realidade, é imediatamente percebida pelo sujeito pensante e provoca fatalmente, por parte deste, uma adesão imediata que vem a ser a certeza.

3º Reciprocamente, o estado de certeza supõe sempre um espírito que a verdade possui; noutras palavras, não se pode nunca ter certeza do falso.

¹ Publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Cinquième Année, Tome IX, janvier-juin de 1880, página 98-104.

Tradução de FRANCISCA EVILENE BARBOSA DE CASTRO e JEFFERSON ALVES DE AQUINO.

Assim o quer Platão; o platonismo admite um entendimento fatalmente predisposto a receber a impressão exata das coisas reais. No entanto o erro existe, e o erro, Platão mesmo o diz, consiste em pensar *outra coisa* que não seja aquilo que é. Como conciliar duas diferentes asserções, em que uma destrói a outra?

Assim o quer Descartes. Segundo ele, o entendimento é infalível. O erro tem sua fonte no uso inconsiderado do livre-arbítrio, faculdade que o autor das *Meditações* investiu do poder de afirmar ou negar. Seria mais exato dizer: de *afirmar o erro* e ultrapassar os limites do conhecimento distinto. Conforme Descartes, o homem não pode desconsiderar como verdadeiro, o que concebe clara e distintamente.

Assim o quer Spinoza, lógico intrépido e, acrescentemos, cartesiano ao extremo. É em Descartes que ele colhe o germe de sua teoria do erro, a única conseqüente ante os postulados evocados. Explicar de tal maneira o erro talvez seja deformá-lo: é, entretanto, o único meio de respeitar as teorias da certeza em honra dos metafísicos dogmáticos. Se, portanto, se tenta explicar o erro tal como a experiência no-lo mostra, aceitar-se-á a revolução operada por Kant e haveremos de nos colocar resolutamente sobre o terreno da filosofia crítica.

É a este ponto que chega Brochard, depois de uma longa e séria pesquisa sobre as teorias do erro em Platão, Descartes e Spinoza. Nós não podemos analisar esta primeira parte do livro; mas nós acreditamos que essa primeira parte de seu livro ilumina como um novo dia, elementos esquecidos (talvez mesmo muito esquecidos), do platonismo, do spinozismo e do cartesianismo.

Em vez de procurar se a verdade penetra ou não o entendimento, fato absolutamente não verificável; em vez de tentar definir a verdade buscando estabelecer entre o sujeito

cognoscente e o objeto uma conformidade manifestadamente quimérica, melhor não seria interrogar o próprio sujeito pensante e saber dele mesmo o que denomina *verdade*?

Verdade, responderá Brochard, é toda síntese de alcance geral, não somente afirmada por mim, mas *afirmável* por todos os homens, quando essa síntese se impõe ao nosso entendimento, de tal modo que o contrário do que estabelece, é absolutamente inconcebível. Ora, há duas sínteses desse gênero: primeiro, aquelas que nos são dadas *a priori*, expressões da verdade lógica; segundo, as que nos são dadas *a posteriori*, expressões da verdade empírica.

Sendo assim, Descartes engana-se, ele e grande parte dos metafísicos dogmáticos, não reconhecendo senão verdades de ordem lógica; Stuart Mill erra quando pretende levar todas as proposições a generalizações da experiência.

Toda proposição verdadeira é um juízo geral: reciprocamente, não há erro a não ser na ordem das generalizações. – Não obstante, a proposição *eu penso* não é uma proposição geral, e no entanto, é verdadeira! – Brochard responde que não se pode dar o nome de verdadeira a uma proposição que repousa somente sobre um fenômeno atual afirmado enquanto fenômeno. Os céticos negam a verdade: nenhum dentre eles ousa negar a realidade fenomenológica do *aparecer*.

Faz-se necessário então abandonar o primeiro postulado dos dogmáticos, relativo à verdade. O que advirá dos outros dois?

Para sabê-lo, é preciso estudar a *crença*. Que é a crença? Que é a certeza? É senso comum que a crença pode aplicar-se a outra coisa além da verdade. Por outro lado, a quem não ocorrera cometer numerosos erros e considerá-los

verdadeiros, no momento mesmo em que os comete? Pois o estado de certeza independe da verdade da coisa pensada, e desde então não difere do estado de crença. Com efeito, não é porque as coisas são evidentes que nelas cremos, mas porque cremos é que as afirmamos como evidentes. A evidência é a marca de uma crença que se obstina: longe de ser uma característica inerente às coisas pensadas, como sustentam os dogmáticos, ela é um caractere dependente em larga medida do estado do sujeito que afirma.

O homem não é um entendimento puro; ele é inteligência, paixão, vontade. Ora, se alguma síntese se impõe ao seu espírito, ao seu *pensamento*, nenhuma se impõe à sua *crença*. A prova está na existência mesma do ceticismo. O ceticismo não é senão uma forma de comodismo: se não crê é porque não quer crer, por recusar fazer do entendimento um uso legítimo e racional.

Dessa maneira de entender, parece resultar que se pode crer em tudo que se queira e que a certeza não é, propriamente falando, critério de verdade. Inicialmente, não é possível admitir que tal critério seja a evidência, já que esta é um elemento que não se pode atribuir ao objeto pensado. De outro modo, se as sínteses ditas necessárias, não o são a não ser em vista do pensamento, e do pensamento somente, é preciso confessar que esta necessidade – único critério possível da verdade e que não pode ultrapassar os limites do entendimento – pouco peso terá se a vontade lhe recusa adesão. Ora, se *de fato*, a vontade não a recusa sempre, *de direito*, ela pode sempre recusá-la. A existência do ceticismo é uma prova singularmente marcante. Os cétricos têm o entendimento constituído como o de todos nós: pensam com

as mesmas categorias, reconhecem que certas afirmações se impõem ao seu pensamento, mas recusam submeterem-se às suas legítimas exigências. Esta recusa de adesão é, pois, possível.

Resta-nos questionar se é moral. Não somos moralmente obrigados a obedecer à nossa razão, não somos *obrigados a crer* no que ela nos condenaria a *afirmar fatalmente* se não fôssemos livres? Entre duas afirmações incompatíveis, não é moralmente obrigatório preferir aquela que não fere as leis do entendimento ou da experiência sensível? Satisfeita esta condição, a moral não mais intervém e motivos de outra ordem podem influenciar nossas crenças. Pois a certeza não tem nada de fatal e o segundo postulado dos dogmáticos está refutado. Abordaremos então o terceiro postulado.

Esqueçamos agora o papel da vontade livre e reconsideremos a síntese mental, matéria primeira da afirmação, perguntando-nos de início qual é a natureza do erro. Trata-se de demonstrar que ele é outra coisa qualquer que não uma forma de ignorância e que encerra em si um elemento positivo.

Inicialmente, se consideramos as noções reunidas muitas vezes em falsas sínteses, é fácil ver que esta união é *absolutamente impossível* em qualquer grau. Sem dúvida, quando afirmo que o sol é menor que a terra, exprimo de forma inexata essa verdade, a saber, que ele nos parece assim. Mas nem todos os erros são desse gênero, por exemplo, a afirmação de que o ouro potável é um remédio universal.

Além do mais, para enganar-se é preciso ultrapassar a constatação da aparência atual no momento em que a consciência a apreende. É necessário generalizar, e para operar uma generalização falsa é preciso desviar os modos do

pensamento da sua destinação, colocando no pensado mais do que deveria conter. Seria isto pecar por carência? Não é antes pecar por excesso? Portanto, enquanto o erro supõe um ato de generalização, é verdadeiro afirmar que encerra um elemento positivo.

“É verdade que, – acrescenta Brochard – talvez não atribuíssemos à síntese falsa este caráter de generalidade se tivéssemos presentes ao espírito os fatos ou as idéias que, aparecendo mais tarde, lhe serão inconciliáveis; neste sentido o erro supõe uma privação. – No entanto, se o ato de generalização tem como condição a ausência de certas noções, não podemos dizer que esta privação é suficiente para explicar o ato de generalização em si mesmo. Como aquilo em que eu não penso atualmente poderia constranger-me a pensar algo? Qual é esta reação do pensamento ausente sobre o pensamento presente, daquilo que não existe sobre o que existe? Do fato que ignoro as razões que me impedirão mais tarde de considerar minha síntese como verdadeira, não decorre que eu deva já considerá-la como verdadeira; se me atenho ao que me foi dado, *a considerarei como uma hipótese*.”². Isto significa dizer que vistos um e outro em sua origem, a verdade e o erro não são radicalmente diferentes. Toda verdade é uma hipótese demonstrada: e todo erro uma hipótese desmentida. Assim como os dois anteriores, encontra-se também refutado o terceiro postulado dos filósofos dogmáticos.

Se o erro é o resultado de um ato de generalização, tanto vale afirmar que o erro só é possível num ser capacitado de razão.

² *De l'Erreur*, p. 132.

NT: Esta citação encontra-se na página 169 da presente tradução.

Errare humanum est: eis o que demonstra Brochard em seu capítulo sobre *as condições lógicas do erro*. Vai além, e em poucas páginas mostra como seria possível conduzir à unidade as classificações dos *erros* e dos *sofismas* propostos pelas diferentes filosofias. Todo sofisma é um sofisma de generalização: de onde se vê que a explicação do erro que acaba de ser proposta substitui vantajosamente as antigas. Eis um ponto aparentemente acessório, mas cuja importância deve ser estabelecida: Brochard fez bem em não o omitir, e melhor ainda teria feito se o tratasse mais demoradamente. Teve oportunidade de demonstrar sua tese; teríamos preferido que ele a aproveitasse com menos discrição.

Sabe-se que a faculdade de crer ou aderir a uma síntese mental independe do entendimento. Em presença do verdadeiro como do falso, enquanto nenhuma razão de ordem intelectual nos pode convidar a suspender nossa adesão ou refutá-la, razões de outra ordem o fazem, e aí se dão as *causas psicológicas do erro*. Aqui, o autor insiste na influência do sentimento. Em nenhum caso, nos diz ele, se é levado a sustentar que unicamente o sentimento é o único autor de nossas crenças. Se o coração tem suas razões, a razão bem as conhece. Em nenhum caso se autoriza pretender que a razão opera só e sem a contribuição do sentimento e da vontade. Sempre e toda parte, as três funções psíquicas intervêm, e a colaboração destas três faculdades não sofre interrupção. Indicamos ao leitor essa parte, umas das partes mais elaboradas e mais finamente escritas do livro. O autor mostra-se manifestamente inspirado por um belo capítulo do *Deuxième essai de critique générale* de Renouvier. É a partir de Renouvier que ele procede e sua dialética é em geral conforme a de nosso grande lógico contemporâneo.

Brochard conclui seu estudo com um resumo de sua metafísica que, a seu ver, unicamente pode tornar possível a existência do erro. O capítulo sobre *as causas metafísicas do erro* não é somente um apêndice. Em verdade, nos foi mostrado nos capítulos consagrados a Platão, Descartes e Spinoza que se nenhum dentre eles conseguiu explicar o erro, isto se deu em razão mesmo dos princípios metafísicos que lhes são comuns. No fundo, a metafísica antiga é sempre a da necessidade. A ela opõe-se uma outra, a metafísica da contingência. Brochard reencontra-se ainda aqui com Renouvier, e em suas últimas páginas apresenta um ato de adesão formal à doutrina que Émile Boutroux, o autor de *Contingence des lois de la nature*, expunha há cinco anos e com incomparável talento. Mesmo no seio do mundo inorgânico, há um lugar reservado para o indeterminismo; hoje necessárias, as leis que o regem não o foram sempre. Talvez a necessidade não seja mais do que uma liberdade solidificada. Em todo caso, as coisas são, mas poderiam não ser. Outras teriam sido possíveis sem que a ordem do mundo se tivesse abalado. O espírito pode conceber estas possibilidades sem que a razão proteste; por vezes o que às vezes ele pensa, não é irracional, apenas não chega a ser realizado. Onde está o erro, está também seu falso ar de verdade.

Mas se o erro e o verdadeiro assemelham-se à primeira vista, devemos daí tirar ao menos duas conseqüências práticas. A de que o erro pode ser tão comum quanto a verdade, e a de que aqueles que o encontram pensam o falso sem pensar o absurdo: daí um dever imperioso de tolerância e caridade a respeito daqueles que se enganam. É que a verdade não invade nosso espírito inconscientemente, como se o fizesse a despeito de nossa vontade: é preciso procurá-la para encontrá-la, é preciso querê-la para então a procurar. E mesmo

querendo-a, pode-se perdê-la: o futuro dirá se a encontramos. Quanto ao erro, não é algo específico; o erro é inevitável. O tempo, a paciência, a modéstia, a boa vontade, eis os auxiliares com os quais nos é permitido contar para remediar os erros que por vezes cometemos.

Tal é a economia desse interessante trabalho, que traz a marca de um espírito singular e de um escritor habilidoso. Aqui encontramos expressa em excelente linguagem e num estilo ao mesmo tempo elegante e preciso, uma doutrina à qual, se ousar afirmar, nossa adesão deu-se de antemão. Com efeito, a teoria do erro que acabamos de expor está suposta e implicada em germe na teoria de Renouvier sobre a *certeza*³; mas esta ficara por desenvolver.

O feito pessoal de Brochard foi tomar a questão “pelo avesso” e redigir à sua maneira e com amplos desenvolvimentos um capítulo importante da doutrina criticista que permanecia por ser escrito. Acrescente-se que um leitor experiente identificará facilmente no livro *Do Erro* vários traços de um pensamento original e de um espírito que, por percorrer uma via já aberta, a ela dirige-se com bastante destreza para conhecer e descobrir. Nossas críticas, se pudermos colocá-las numa breve exposição, se assentariam na composição da obra. Pode-se e deve-se louvar o desenvolvimento dado à parte histórica do livro, ao exame das doutrinas de Platão, Descartes e Spinoza. No entanto, elogiaríamos ainda mais a parte dogmática se Brochard tivesse lhe dedicado maior amplitude; se, não contente de entregar os resultados de suas análises ao leitor, as tivesse desenvolvido diante deste. Que o autor é psicólogo, adivinha-se; mas porque não deu a seu trabalho um caráter

³ Ver o *Deuxième essai de critique générale*.

mais límpido e largamente psicológico? Sem dúvida, seria perigoso “meditar” após Descartes sobre o problema do erro e em “refazer” a *IV Meditação*. Ao final, Brochard tentou refazê-la, pois não acatou senão uma frágil parte das conclusões cartesianas. Adoraria que a refizesse pela forma e que nos tivesse dado uma meditação, por sua vez.

Seguindo esse método, Brochard teria talvez invertido a ordem dos capítulos, começando pela “análise das crenças”. Nisto, parece-nos que o livro teria ganhado ainda mais. No primeiro capítulo da segunda parte, Brochard conclui reconhecendo que “em relação a nós, a verdade é absoluta”. A fórmula é engenhosa e resume bem o capítulo. Mas o que devemos entender por isso? O que significa “em relação a nós”? Aparentemente significa: “em relação a nós, isto é, enquanto pura inteligência”. Eis que mais adiante aprenderemos que o homem, assim visto, não passa de uma abstração; que jamais se mostra desinteressado em suas afirmações; que o entendimento sempre se encontra em presença do sentimento, da vontade e ainda que o ato de afirmar só é possível pelo concurso dessas três funções. Em que se transforma então essa conclusão provisória contra os céticos: “em relação a nós, a verdade é absoluta”? Os céticos terão a sorte de replicar: “mas toda certeza é crença, conforme tu mesmo afirmaste. A crença é um ato voluntário, logo, jamais a verdade nos impõe absolutamente sua autoridade. Eis a tua tese, e também a nossa”. Parece-nos que Brochard teria evitado essa contradição aparente ao se colocar resolutamente e desde o início diante da crença.

De resto, Brochard poderia recear deixar ao ceticismo a mais bela parte, quando se reservava a tarefa de marcar

profundamente a diferença que separa os céticos dos adeptos da filosofia crítica? Esta diferença pode ser resumida assim: para repudiar o ceticismo, uma só coisa é suficiente ao filósofo crítico – querer. O filósofo crítico duvidaria sempre se houvesse de perseguir o fantasma inapreensível de uma verdade que unicamente por sua força o enlaçasse e domasse; a única força capaz de vencer o ceticismo é a vontade livre. O criticista o sabe. Aos seus olhos a certeza é “uma postura moral”⁴.


Unicamente os dogmáticos se revoltarão contra a tese de Brochard. É direito deles, uma vez que para eles – diria mesmo contra eles – o autor escreveu.

Lionel Dauriac

⁴ Cf. Renouvier, *Deuxième Essai*.

CAPÍTULO I

Do problema do erro

 Os lógicos e os moralistas muitas vezes se preocuparam com os erros; uns, para determinar as diversas espécies e elaborar a lista dos sofismas; outros, para descobrir na variedade complexa dos sentimentos e das paixões as influências que enganam o juízo, e explicar pelas chamadas do coração os desvios do espírito.

Ao lado destas questões, certamente interessantes e importantes, há lugar para um outro problema ao mesmo tempo lógico e metafísico. Podemos nos questionar o que é o erro em si mesmo, como ele é possível em inteligências cuja função essencial parece ser conhecer a verdade, como ele aparece sob tantas formas diversas, ora parcial e escondido entre muitas verdades, ora geral e falseando, pelo lugar que ocupa, as próprias verdades que o cercam; quase sempre tão estreitamente unido à verdade que apenas pode ser detectado pela mais minuciosa atenção, e misturado de verdade mais amiúde ainda do que misturado à verdade.

A solução deste problema é importante se queremos medir o alcance do espírito humano. A quantidade e a freqüência de nossos erros, a impossibilidade que temos de evitá-los, são argumentos constantemente invocados pelos detratores da razão. Que seguindo os cétricos condenemos o espírito

sem o substituir, ou que, como os místicos, desconfiemos dele e o afastemos para substituí-lo pelos encantos do sentimento, ou que, enfim, a exemplo dos empiristas, pretendamos encará-lo num campo estreito, o da ciência positiva, interditando-lhe qualquer excursão que declaramos não somente perigosa, mas impossível, é sempre o exemplo daqueles que se enganaram que exaltamos; é sempre o espectro do erro que invocamos. No entanto, se do fato que os homens muitas vezes enganaram-se, queríamos concluir legitimamente que eles se enganarão sempre, seja em todas as coisas, seja num campo específico de conhecimentos, precisaríamos determinar por que eles se enganam, estabelecer que o erro depende de uma causa permanente, que o espírito humano, afligido por um vício radical e incurável, é para sempre incapaz de perceber a verdade. Será que, como dizia Bacon sem se preocupar com a contradição que sua doutrina encerrava, ele é semelhante à um espelho que torce e desfigura todas as imagens que recebe? – Devemos solucionar esta questão se queremos pronunciar a respeito dele um julgamento justo; precisamos instruir seu processo antes de condená-lo ou absolvê-lo.

Podemos dizer que uma solução desta questão é dada por uma teoria da verdade e da certeza, e que não há grande vantagem em encarar os problemas pelo avesso em vez de abordá-los de frente. – Portanto, quando se trata da verdade e do erro, como quando se trata do bem e do mal, todas as obscuridades não são superadas uma vez que se considere apenas o lado positivo do problema: é necessário examinar também o lado negativo. O erro não se opõe à verdade da mesma forma que o esquecimento à lembrança, ou a ignorância à ciência. O esquecimento é apenas a ausência da

lembrança: ele é explicado quando se sabe porque as causas que produzem a lembrança pararam de agir. Mas o erro não é somente a ausência da verdade; ele não é só uma privação ou uma negação. Ou ao menos, é uma questão de saber se ele não contém nada de positivo. Se ele for positivo, precisamos explicar como este caráter pode ser conciliado com a certeza. Há então um problema do erro, intimamente unido, é verdade, àquele da certeza, pois seria uma tentativa estranha procurar conhecer o que é o erro sem saber o que é a verdade; diferente no entanto deste problema tanto quanto a refutação de uma antítese diferencia-se da exposição de uma tese. — Um partidário do otimismo que não se preocupasse com as objeções tiradas da existência do mal, construiria na areia. Da mesma forma uma teoria da certeza não poderia ser completa sem uma teoria do erro.

Os filósofos estão longe de concordarem sobre a questão de saber se a verdade pode ser conhecida e se a certeza é acessível ao homem. Podemos destacar as duas principais soluções atribuídas a este problema; qualquer que seja aquela que adotemos, a questão do erro conserva toda a sua importância.

No início, o senso comum nos convida a considerar as coisas e o mundo sensível como existindo fora de nós, de tal maneira que nossas idéias sejam suas imagens fiéis. Uma tal concepção, no entanto contestada pelos erros dos sentidos, tão frequentes, derrotada pela experiência de cada dia, não pode ser sustentada por muito tempo. Mas logo a metafísica a transporta do mundo sensível para o mundo inteligível. Às coisas sensíveis, decididamente móveis e inapreensíveis demais para serem o objeto da verdadeira ciência, substitui-se as “idéias”, como diz Platão, as “essências objetivas” como dizem

Descartes e Spinoza. Mas mesmo quando o objeto do conhecimento muda, o modo de conhecer permanece o mesmo; é por uma espécie de visão imediata, por uma intuição direta que o pensamento descobre as essências inteligíveis: o conhecimento verdadeiro é sempre a imagem fiel da realidade.

Alguns vão mesmo mais além: não somente o pensamento vê as coisas tais como elas são, mas, já que a essência das coisas é inteligível, ele identifica-se com elas. Ele não as vê mais de fora, mas por dentro; ele está no coração do absoluto. Malebranche, sustentando a teoria da visão em Deus, está quase aceitando esta concepção. Spinoza a adota abertamente: o pensamento adequado do homem, idêntico ao pensamento divino, não se diferencia da essência objetiva¹.

Mas que se identifique a idéia com o objeto, ou que se distinga duas coisas: o ser e o pensamento, a idéia, enquanto é verdadeira, é tão igual ao ser que é inútil distingui-los. “O verdadeiro, é o ser”, diz Bossuet. — Desde então, a certeza não se distingue mais da verdade. Seria defini-la erradamente, se a consideramos apenas como a *adesão* da alma à verdade, pois ela não é outra coisa do que o próprio conhecimento do verdadeiro. Ela não é um estado subjetivo da alma; ela não é uma coisa que se acrescenta à idéia verdadeira. Se a alma está certa, não é por ser a alma deste ou daquele, individual e definida, mas enquanto ela representa um objeto e enquanto parte do absoluto. Podemos estar certo sem o saber. A alma não decide

¹ Spinoza, *De Int. Emend.* * - Ed. de 1677, p. 306.

NT: A referência coímplota é: *Tractatus De Intellectus Emendatione* (TIE).
IN: **B. de S. Opera Posthuma.** *Quorum series post Praefationem exhibetur.* 1677 [Amsterdã: J. Rieuwertsz], (p. 357-392).

* NT: Mantivemos a forma original para a maioria dos títulos das obras citadas por Victor Brochard.

por si só se ela está certa ou não; ela não tem que procurar o *criterium* de certeza. Este *criterium* não existe: o verdadeiro é sua própria marca. — Nossa linguagem, elaborada sob a influência destas idéias, não diferencia o *criterium* da verdade e o *criterium* da certeza, e falamos indiferentemente que estamos certos ou que tal coisa está certa.

Qual o nome a ser dado a esta doutrina? Idealista, ela o é certamente; mas muitas outras, a de Kant por exemplo, também o são. Aliás, poderíamos com a mesma razão chamá-la realista. O nome de filosofia da intuição não lhe convém tampouco, pois para alguns de seus adeptos, assim como Spinoza, o conhecimento é mais do que uma intuição: é como uma penetração do objeto pelo pensamento. Podemos designá-la pelo nome de *intelectualismo*, pois ela explica tudo o que existe unicamente pela inteligência e julga o ser pelas idéias que nós temos dele; ela seria melhor caracterizada ainda, parece, pelo nome de *dogmatismo metafísico*; e este nome pode convir a toda doutrina segundo a qual o espírito humano percebe diretamente a essência das coisas em si.

Ora, para o dogmatismo metafísico, qual não seria a importância do problema do erro? Como não ser abalado na confiança ilimitada que depositamos no espírito, quando o descobrimos capaz de conhecer o falso, isto é, o que não é? Dizer que o espírito conhece diretamente a realidade, é dizer que ele é infalível em si mesmo; nós afirmamos isso expressamente, e no entanto ele se engana! É necessário conciliar bem estas coisas em aparência, no mínimo, contraditórias, e o filósofo tem que explicar como as muito frequentes falhas do espírito não alteram sua infalibilidade. A questão é tanto mais grave que várias vezes, quando nos

enganamos, nós declaramos que estamos certos. Certamente nós não o estamos, pois por definição, a certeza é o conhecimento da verdade. Mas o leigo não distingue facilmente a certeza verdadeira da certeza falsa. São necessários olhos de filósofos para perceber a diferença; mesmo olhando de muito perto, eles o percebem com dificuldade; é mesmo de se perguntar se eles o percebem.

Os grandes metafísicos, Platão, Descartes, Malebranche e Spinoza, não ignoraram a importância da questão; eles viram a dificuldade, e esgotaram-se em tentar resolvê-la. Nada mais simples e mais claro que suas teorias da certeza; nada mais complicado e mais obscuro que suas teorias dos erros. Unâimes a respeito da primeira, suas opiniões quanto à segunda estão muito divididas, e é certamente interessante e instrutivo comparar as diversas soluções que estes grandes espíritos deram para o mesmo problema.

Se a descoberta do erro logo faz desaparecer o realismo pueril, que é a primeira crença do espírito humano e o faz considerar suas idéias como sendo absolutamente semelhantes às coisas, podemos também dizer que ela marca o advento da crítica. Ela prova, com efeito, que o espírito humano não conhece sempre as coisas tais como elas são; ele acrescenta àquilo que ele recebe; muitas vezes o modifica; o conhecimento não é independente do indivíduo que conhece. Chegamos assim a esta concepção das coisas à qual Kant deu forma definitiva e que chamamos de filosofia crítica.

Nesta doutrina, a verdade e o erro poderão ser definidos de duas maneiras diferentes. De início, poderemos admitir que existem coisas em si fora do pensamento e, embora o espírito não tenha diretamente a intuição da realidade, se as noções

que elabora são realmente, – seja em virtude de uma espécie de harmonia preestabelecida, seja como consequência de apalpadelas e de esforços para adaptar-se à realidade –, conformes às coisas em si, elas serão verdadeiras; elas serão falsas no caso contrário. – Mas será então necessário dar as razões desta diferença; o problema do erro conservará a mesma importância que na teoria precedente, ou melhor, irá adquirir uma importância maior; pois na doutrina precedente o conhecimento do verdadeiro era o estado normal do espírito; o conhecimento falso era um desvio accidental; a verdade era a regra e o erro, a exceção. Mas se a verdade resulta de uma espécie de encontro, de uma coincidência, a relação está invertida; o erro é de certo modo o estado natural do espírito. – E restariam muitas outras dificuldades a resolver: a de saber, por exemplo, qual o sinal para reconhecer que uma coisa é verdadeira ou falsa.

Em segundo lugar, poderemos, como o faz desde Kant a filosofia crítica entendida num sentido rigoroso, renunciar a falar de coisas em si, e a imaginar entre elas e nossas idéias uma conformidade impossível de verificar. Nesta hipótese, parece que não há mais nem verdade nem certeza possível, e dificilmente vamos persuadir muitos filósofos de que não se trata aqui de uma forma de ceticismo. O espírito sendo isolado, não tendo mais vez quanto a uma realidade independente e não podendo mais controlar suas operações comparando-as ao que está fora dele, como escolher entre as diversas idéias ou proposições que ele formula? Todas estas operações não seriam igualmente naturais e legítimas da mesma forma? No entanto os partidários desta doutrina se recusam a serem confundidos com os céticos. Eles devem dar uma nova definição da verdade e mostrar que ela pode ser conhecida

sem sair da esfera das representações; eles precisarão também se pronunciar sobre a questão da certeza. Mas será especialmente indispensável que eles prestem contas quanto ao erro. Se houver apenas fenômenos e leis, ou idéias e categorias com as quais as coordenamos, donde vem que o erro se introduz em nossas sínteses? Será que, quando nos enganamos, os fenômenos não se produzem da mesma forma que quando conhecemos a verdade? Será que pensamos então com outras categorias? Existiriam categorias especiais para o erro? Podemos dizer que para esta filosofia mais do que para qualquer outra, se ela quer vencer os desafios que ela inspira, será necessário estabelecer nitidamente a distinção entre o verdadeiro e o falso e, mostrando a gênese do erro, provar que ele é um acidente e que ele não é um obstáculo à certeza.

A primeira parte do presente trabalho será consagrada a procurar o que é o erro colocando-nos do ponto de vista do dogmatismo metafísico. Não o poderemos fazer melhor do que expondo e discutindo as teorias dos grandes filósofos que deram tanta importância a este problema: Platão, Descartes e Spinoza.

Se o problema do erro puder ser resolvido nesta doutrina, ninguém vai pensar que a solução tão procurada poderia escapar à tais espíritos. Se estes grandes filósofos fracassaram em suas tentativas, será permitido pensar que o problema, tal qual eles o puseram, é insolúvel; é mais a insuficiência da doutrina que a impotência de seus representantes que precisaremos culpar; não nos restará então mais do que mudar o ponto de vista e abandonar o princípio da metafísica dogmática.

Se quiséssemos ordenar estas doutrinas de acordo com as relações que a análise descobre entre elas, se ousássemos

preferir a ordem lógica à ordem cronológica, a teoria de Spinoza deveria ser colocada em primeiro lugar, a de Platão viria em segundo e a de Descartes fecharia a fila.

A teoria do erro, segundo Spinoza, é a mais absoluta e talvez a mais conseqüente com o princípio do dogmatismo metafísico. Spinoza não recua diante de nenhuma conseqüência deste princípio; desta maneira, como veremos, ele nega o erro, como Parmênides, com quem apresenta tantos pontos semelhantes, negava o não-ser.

A metafísica de Platão é expressamente uma correção daquela de Parmênides; da mesma maneira, sua teoria do erro poderia ser considerada como uma correção daquela de Spinoza.

Descartes, concordando com estes filósofos sobre a questão das relações do espírito com as coisas, se afasta deles pelo papel que ele dá à vontade na sua teoria do erro e da certeza; sob este ângulo, podemos dizer que ele prepara o advento da filosofia crítica. – Descartes é sem dúvida o mestre de Spinoza, mas apesar das teorias sobre o desenvolvimento contínuo do pensamento humano, o discípulo independente e infiel volta atrás, e ele reencontra após Descartes as doutrinas que Platão já tinha combatido.


No entanto, seria talvez uma violência muito grande aos nossos hábitos do espírito querer inverter a ordem das datas. É suficiente ter marcado aqui o encadeamento lógico dos sistemas; nos conformaremos então nesta exposição à ordem histórica.

Na segunda parte, examinaremos o problema do erro do ponto de vista da filosofia crítica. – Somente poderemos abordá-la diretamente após ter recordado como se define, nesta doutrina, a verdade e a certeza, ou melhor, a crença.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO II

Teoria de Platão

s antigos não pensaram em distinguir no conhecimento a parte do sujeito e a do objeto¹. Para eles, o espírito é, em relação às coisas, como um espelho no qual elas se refletem fielmente.

Tudo o que é pensado, é: não é possível pensar o que não é. O pensamento é a medida do ser.

Resulta rigorosamente deste princípio, e os sofistas logo o perceberam, que o erro é impossível. “Nada é falso”, dizem Protágoras e Eutidemo, pois errar seria pensar ou dizer o que não é, isto é, não pensar nada ou não dizer nada².

Nem Sócrates, nem Platão, para quem as idéias morais são os princípios diretores e reguladores de qualquer pesquisa especulativa, poderiam aceitar esta proposição com seu corolário necessário: nada é mau. — No entanto, suas doutrinas pareciam contradizer-lhes.

Sócrates, é verdade, percebe que todos os atos do espírito não são igualmente capazes de alcançar a realidade: ele se

¹ *La Philosophie des Grecs avant Socrate*, por Édouard Zeller. Tradução de Émile Boutroux. *Introduit. Génér.*, ch. III, p. 135.

² *Eutidemo*, 286, A; 286, A; *Crátilo*, 429, D.

recusa a concordar com os sofistas que a sensação seja a medida das coisas. São as idéias gerais, os conceitos, que representam ou que são para ele a verdadeira realidade. Mas estes conceitos, é por uma operação inteiramente lógica, a definição, que nós os determinamos. Sócrates permanece fiel ao ponto de vista da filosofia antiga; não há na realidade nada mais e nada além que no pensamento.

Quanto a Platão, se ele realiza nas idéias as essências que Sócrates não tinha formulado como separadas ³, as idéias são conhecidas e existem para nós apenas nos conceitos que as representam; elas são somente estes conceitos objetivados. Anteriores aos conceitos na ordem da existência, elas lhe são posteriores na ordem do conhecimento. Antes de ser realista, Platão é conceitualista como Sócrates: ele completa a doutrina de seu mestre, mas sem alterar o que ele preserva nela.

É sempre portanto sem sair de si e por sua própria virtude que o espírito descobre a verdade ⁴. Seguindo sua lei, ele reencontra a imagem fiel destas idéias, cuja natureza ele participa. O movimento da dialética que permite colocar-se por dentro das coisas é uma atitude natural do espírito que é necessário somente distinguir e regularizar.

Mas se o pensamento é, a este ponto, a medida do ser, ao qual é suficiente ser ele mesmo para se encontrar no seio do absoluto, donde vem que possa errar? Se concordarmos que ele erra uma única vez, que garantia restaria à ciência? E se negarmos o erro como Parmênides negava o não-ser, o sofista está aí a espreitar a ocasião e é a moral que está em perigo. Provar a existência do erro contra aqueles que a negam,

³ Aristóteles, *Metafísica*, XIII.

⁴ *Phil.*, 65, D. – Alfred Fouillée, *La Philosophie de Platon*, liv. VI. ch. III.

enquanto o erro parece ser a negação do princípio sobre o qual repousa a ciência, eis o problema que Platão é forçado a resolver. Ele o aborda com grande receio⁵. A insistência e a sutileza com as quais ele assinala as dificuldades no *Teeteto* nos indicam que o filósofo o tinha de alguma forma revirado sob todas as suas faces, e que ele tinha experimentado todas as possibilidades para sair do círculo no qual estava encerrado. – A solução encontra-se no *Sofista*⁶: ela se relaciona com as teorias mais abstratas e mais ousadas; ela nos faz presenciar o maior esforço que o gênio de Platão pôde tentar para estabelecer definitivamente sua doutrina.

I. – Na discussão do *Teeteto*, cinco possibilidades de solução para o problema do erro são propostas e descartadas uma a uma por Sócrates.

Sócrates começa postulando o seguinte princípio: que não há meio termo entre saber e ignorar, que é necessário considerar estes termos como absolutamente contrários um ao outro. Este princípio era aceito sem dificuldade, não somente pelos sofistas, mas por todos os filósofos anteriores a Platão. – Sócrates no entanto, só o adota provisoriamente; ele lhe servirá para descartar as três primeiras explicações do erro: e todas as dificuldades empilhadas como que por acaso no *Teeteto*, terão a finalidade de nos preparar para abandoná-lo definitivamente.

1. O erro não pode consistir em tomar uma coisa que sabemos por uma coisa que sabemos, pois aquele que erra, em se representando o que ele pensa de outra maneira do que o correto, não o conhece perfeitamente. Da mesma forma, ele não consiste também em tomar o que não sabemos por algo

⁵ *Teeteto*, 187, D.

⁶ 187, D. – 197.

que não sabemos, pois com dois desconhecimentos não se faz um pensamento. Também não erramos tomando o que sabemos por aquilo que ignoramos, ou o que ignoramos por aquilo que sabemos, pois ignorar é, por definição, não ter nenhuma representação de uma coisa.

2. Passando da ordem do conhecimento à ordem da existência, diremos que o erro consiste em afirmar o que não existe? – Mas, da mesma forma que não se pode ver o que não existe, não se pode julgar o que não existe. Julgar o que não existe, seria não julgar; é o argumento indicado acima.

3. Sendo dadas duas representações (a propósito, conformes à realidade), poderemos supor que o erro consiste em usar uma no lugar da outra (ἄλλοδοξία)⁷. Mas, segundo Platão, o juízo é o resultado da palavra interior: é um diálogo da alma consigo mesma. É necessário então admitir que a alma, pensando uma coisa bela (e por hipótese conhecendo-a como tal), se convença que ela é feia. – Quem, se não fosse louco, sustentaria tal coisa, diria que o par é ímpar, ou que um cavalo é um boi?

4. Avancemos mais um passo agora e abandonemos o princípio posto no início. Suponhamos que possamos pensar que o que nós sabemos é a mesma coisa que aquilo que não sabemos, quer dizer, que possamos ao mesmo tempo saber e não saber. Para dar sentido a esta hipótese, é necessário (ao menos por enquanto) admitir, como fazia Sócrates, dois graus no conhecimento. Não *sabemos* o que *sentimos* e mesmo assim temos disso uma representação. O erro consiste talvez em confundir sensação e idéia; ele não estaria “nem nas sensações comparadas entre si, nem nos pensamentos, mas na cooperação da sensação e do pensamento”.

⁷ NT: *Allodoxía* (erro, engano).

A alma poderá ser considerada como contendo uma multiplicidade de tábulas de cera nas quais são inscritas as diferentes lembranças. Se acontecer que uma sensação desperte uma destas lembranças, quando a alma atribui a uma sensação a lembrança ou a idéia que lhe convém, nós estamos na verdade; em caso contrário, estamos no erro.

Por exemplo, conheço Teodoro e Teeteto: pode ocorrer que, vendo os dois, eu aplique à sensação produzida por Teeteto a lembrança de Teodoro. Se eu vejo apenas um, posso aplicar-lhe a lembrança do outro.

Sócrates não descarta completamente esta explicação: ele a considera apenas incompleta. Com efeito, não nos ocorre tomar o número onze como a soma de cinco mais sete? Ora, trata-se aí, não de números concretos, mas de números abstratos, isto é, de coisas que não *sentimos*, mas que *sabemos*. Se então imaginarmos que o que conhecemos é outra coisa que também conhecemos, é necessário, a menos que neguemos a possibilidade de erro, que possamos “não *saber* o que *sabemos*”, coisa que parece absolutamente contraditória.

5. Podemos tentar uma nova explicação. Outra coisa é ter um conhecimento atualmente presente ao pensamento, outra coisa é possuir um conhecimento ao qual não prestamos atenção. Cada um de nós possui uma grande quantidade de lembranças, de noções que estão em si, mas das quais não fazemos uso constante. Por uma comparação que já se tornou célebre, Platão assimila a alma a um pombal, e os diversos conhecimentos às pombas que voam livremente no espírito. Adquirir a ciência, é encerrar as pombas na alma; mas uma vez adquirida a ciência, ocorre muitas vezes empreendermos uma nova caçada para apanharmos uma das pombas que

conseguiram escapar, ainda que presa na gaiola. Por exemplo, o matemático conhece as propriedades dos números; no entanto ele procura muitas vezes o que já sabe, e por conseguinte, ele não sabe o que ele sabe. – Nesta caçada, será que não ocorre apanharmos uma pomba enquanto acreditamos estarmos apanhando outra? E não estaria aí toda explicação do erro?

Por mais sedutora que pareça esta explicação, é necessário descartá-la também. Com efeito, no momento em que apanho uma pomba, é de um conhecimento que me apodero; mas como o fato de conhecer uma coisa explicaria que ignoro ou que desconheço alguma coisa? E eu não posso confundir este conhecimento com um outro, pois, por hipótese, o conhecimento de que me apodero é exato e adequado. É necessário então, para explicar o erro, que eu me apoderasse, ao invés de um conhecimento, de uma ignorância; mas como supor uma ignorância realizada deste modo, um pensamento que não seja o pensamento de algo? Aliás, seria voltar à uma dificuldade já assinalada, pois não podemos confundir o que sabemos nem com o que não sabemos, nem com o que sabemos.

Nestas duas últimas explicações, Sócrates, penetrando mais fundo no problema, tentou explicar como podemos imaginar um meio termo entre a ciência e a ignorância. No entanto ele não abandona o ponto de vista da exclusão absoluta dos contrários, e recua sempre no momento preciso em que é necessário dizer que se pode ao mesmo tempo *saber* e *não saber*.

Chegará a isso no entanto, não no *Teeteto*, diálogo de refutação, mas no *Sofista*. Portanto, não é sobre noções secundárias, como a ciência e a ignorância, que ele quer assentar sua nova doutrina. Seria deplorável abordar o problema de lado e como

que às escondidas. Ele o ataca de frente no *Sofista*, e tratando das noções essenciais do ser e do não-ser, ele resolve o problema da exclusão dos contrários.

A questão está posta no *Sofista* do ponto de vista do ser e do não-ser exatamente da mesma maneira que, no *Teeteto*, do ponto de vista da ciência e da ignorância. Posto o princípio da exclusão absoluta dos contrários, chegamos a levantar intermináveis dificuldades, mesmo querendo o contrário, seja a respeito do ser, seja a respeito do não-ser.

O sofista é um artesão de fantasmagorias e de erros. Mas pensar o que não existe é impossível; portanto, se o sofista e o erro existem, o não-ser existe.

Por outro lado, é necessário lembrar a palavra de Parmênides: “O ser é, o não-ser não é: não sairás jamais deste pensamento”. De fato, como o não ser seria?

Não podemos unir o não-ser a nada num juízo. Atribuí-lo ao ser seria manifestamente contraditório. Atribuí-lo à alguma coisa, é atribuí-lo ao ser, pois alguma coisa só pode ser enunciada a respeito de um ser. Por outro lado, se não dissermos algo, não dizemos nada. Enfim, não se pode nem enunciar o não-ser, pois seria atribuir-lhe o número que é um ser. Se falarmos nele, contradizemo-nos. — Portanto, o não-ser não existe.

É necessário portanto, correndo o risco de passarmos por parricidas, apanhar a fala de Parmênides e provar, para explicar o erro, que o não-ser existe. Mas antes de abordar este ponto delicado, é necessário demonstrar que encontramos as mesmas dificuldades tanto para o ser como para o não-ser.

Será que o ser é múltiplo? — Caso haja vários princípios distintos, o ser, enquanto ser, é diferente de cada um deles;

por consequência, os outros não existem. – Se o ser pertencer apenas a um destes elementos, os outros não existem. – Se ele pertencer à todos os elementos, todos, enquanto seres, são idênticos e não fazem mais do que um só: portanto o ser não é múltiplo.

Será que o ser é único? – Neste caso há duas coisas, o ser e a unidade, pois não podemos dar dois nomes para uma mesma coisa. Não deve mesmo nem ter nome, pois se o nome é diferente da coisa, há duas coisas, e o ser não é mais a unidade. Se o nome é o mesmo que a coisa, se a coisa, a unidade, não se distinguem do nome, o nome não é mais o nome de uma coisa; ele não é nome de nada. Por outro lado, a unidade é apenas a unidade de um nome.

Devemos atribuir ao ser a unidade de um *todo*? – Se este tiver partes, ele não será mais um em si, ele não fará mais do que participar da unidade. A partir de então, haverá algo além da unidade, e o ser não será mais um. – Por outro lado, se o ser não é mais o todo, há alguma coisa que o ser não é. De fato, como tudo o que acontece na existência forma um todo, não há mais, como já o dizia Parmênides, nem existência, nem geração. – Portanto o ser não possui nem a unidade absoluta, nem a unidade de um todo.

O ser é material? – Esta hipótese não pode ser defendida, pois existem seres animados que tem almas imateriais. Se negarmos que a alma é imaterial, não poderemos negar que ela possa ser sábia e justa. Ora a sabedoria e a justiça são coisas imateriais. Deixemos de lado por enquanto a questão de saber se o ser é imaterial ou não, e admitamos que o ser não é nem puramente material, nem puramente imaterial; seria somente uma coisa comum ao que é material e ao que é

imaterial. Numa definição provisória, seria “aquilo que possui uma potência seja para exercê-la, seja para sofrer uma ação”. – Mas eis que surgem novas dificuldades.

Esta definição é contestada por aqueles que consideram o ser como imaterial. Segundo estes, “a paixão e a ação pertencem apenas à geração, conhecida pelos sentidos, e não à verdadeira essência, sempre semelhante a si própria e conhecida pela razão”. Mas conhecer é uma ação, ser conhecido, um estado passivo. Ora o ser é conhecido: ele é então passivo. Além disso, ele conhece; pois, como nos persuadirmos de “que o pensamento, que a augusta e santa inteligência não pertencem ao ser em si?”. E se o ser tem pensamento, ele tem vida; se ele tem vida, ele tem uma alma; se ele tem uma alma, ele se move. Portanto, o mundo e o que está se movendo existem: o ser é móvel.

No entanto, se tudo está em movimento, a ciência torna-se impossível. “Precisamos combater com todas as armas do raciocínio aquele que, destruindo a ciência, o pensamento, a inteligência, pretende ainda poder afirmar algo acerca de qualquer coisa que seja”. O filósofo não pode ouvir “nem aqueles que crêem o mundo imóvel, quer o consideram uno ou múltiplo, nem aqueles incluem o ser num movimento universal. Entre o repouso e o movimento do ser e do mundo, ele precisa fazer como as crianças com seus desejos, tomar um e o outro”.

Mas se o movimento e o repouso, se o uno e o múltiplo existem igualmente, o ser em si não é nem movimento nem repouso: nada podemos dizer sobre isto. – Estamos no mesmo dilema que quando se trata do não-ser.

Após ter iniciado, com sua metodologia costumeira, por uma refutação e uma crítica, Platão expõe finalmente sua doutrina pessoal.

Considerando os gêneros, podemos tomar três linhas: ou isolá-los completamente uns dos outros, ou confundi-los todos, ou unir alguns e separar os outros.

A primeira hipótese é aquela que foi examinada na discussão acima. Os defensores desta doutrina alojam seu inimigo em sua própria casa, pois, usando necessariamente termos como: Ser, o mesmo, separadamente, etc., eles unem às coisas que tratam, outras coisas que deveriam excluir.

Na segunda alternativa, se tudo for confundido, se o movimento é idêntico ao repouso, a ciência desaparece.

Sobra então que os gêneros devem ser como as letras do alfabeto, que às vezes combinam umas com as outras, outras vezes são inconciliáveis. A ciência que ensina quais são as letras que podem ser unidas é a gramática; a ciência correspondente para os gêneros é a dialética. Estamos portanto agora em condições de dar a definição do filósofo, mas Platão adia esta questão para uma outra obra. Aqui, trata-se do erro; é necessário perseguir o sofista: voltemos à teoria do não-ser.

Ao lado dos gêneros absolutamente contrários que não podem de jeito nenhum ser unidos, como o movimento e o repouso, ou ainda o mesmo e o outro, existem alguns que, intrinsecamente diferentes uns dos outros, podem no entanto ser associados. Por exemplo, o movimento é distinto do ser, do mesmo, do outro: pois estes termos, “ser”, “mesmo”, “outro” podem ser usados também para o repouso tanto quanto para o movimento. Num sentido, portanto, o movimento existe; ele é o mesmo que si mesmo; ele é outro que as outras coisas. Assim o mesmo e o outro participam do ser; portanto, eles são diferentes do ser; pois se o mesmo for idêntico ao ser, dizendo que o movimento e o descanso

existem, nós diríamos que eles são uma coisa só. Se o outro for idêntico ao ser, certas coisas, só pelo fato de existirem, seriam outras, sem que se tenha um termo para relacioná-las a que elas seriam outras, o que é absurdo.

Resumindo, se considerarmos um gênero qualquer, como o movimento, podemos dizer que ele existe e que ele não existe, que ele é o mesmo e que ele não é o mesmo, que ele é e que ele não é outra coisa do que o outro: não se pode ter receio desta aparente contradição, pois estas propostas contraditórias são usadas em dois sentidos diferentes. Existe portanto o não-ser no movimento e em todos os gêneros. “A natureza do outro, espalhada em tudo, tornando cada coisa diferente do ser, sendo de fato o não-ser, enquanto que num outro sentido, já que tudo participa do ser, podemos dizer que tudo é o ser”.

Em outros termos, “uma negação não significa o contrário, mas apenas algo diferente dos nomes que a acompanham”, ou melhor dizendo, “das coisas às quais aplicamos os nomes que a negação precede”. Entre o ser e o contrário absoluto do ser, que é o nada, há um meio termo que é o não-ser. E o não-ser é uma coisa real. Um gênero particular existe enquanto participante do ser; tendo uma natureza própria, ele não se confunde com o ser, ele não é. O ser e o não-ser são aspectos diferentes e correlativos de uma mesma realidade.

A justificativa última desta diversidade de aspectos, é a pluralidade dos gêneros. Se houvesse apenas um gênero, o ser, não só o nada, mas o não-ser não existiriam.

Se procurarmos minuciosamente, a mesma relação aparecerá sempre, pois a idéia do outro se divide em uma multiplicidade de partes, como a ciência que é múltipla sem nada perder de sua unidade. Deste modo, entre o belo e o feio se encontra o

não-belo tão real quanto o belo: ao lado do grande está o não-grande, que não é o pequeno ⁸.

Assim estabelecida a realidade do não-ser, uma última questão deve ser resolvida para explicar o erro. O não-ser pode misturar-se ao discurso que é um dos gêneros do ser? O sofista, defendendo seu último refúgio, tentará talvez negá-lo, mas se o acuar neste último recanto, ele será definitivamente vencido, pois, se o erro existe, pode haver fantasmas.

O discurso compõe-se de substantivos e de verbos, uns designando os que agem, os outros, a própria ação. Ora, as palavras expressam o ser e o não-ser apenas se forem associadas: uma série exclusiva de verbos, ou uma série de substantivos justapostos não formam um discurso. Assim sendo, o que provamos para as coisas é verdadeiro também para as palavras: da mesma forma que existem coisas que não concordam entre elas e outras que se aceitam, assim também há palavras que não concordam entre si e outras que concordam. Todo discurso é então verdadeiro ou falso. “Teeteto está sentado”. Eis uma proposição verdadeira, pois expressa o que existe. “Teeteto voa”. Eis uma proposição falsa, pois expressa outra coisa que aquilo que é, isto é, o não-ser.

Agora o discurso e o pensamento (διανοία)⁹ dão uma única e mesma coisa: o pensamento é o diálogo da alma consigo mesma sem emissão de voz. – Portanto o pensamento discursivo está sujeito ao erro.

O que constitui o discurso, é a afirmação e a negação. “Mas quando esta operação se faz em silêncio na alma pelo

⁸ Cf. *O Banquete*, 202, l, b. *Político*, 181, l.

⁹ NT: *Dianoía*.

pensamento, necessariamente isto não se chama de opinião?”¹⁰ – Portanto a opinião está sujeita ao erro.

“Quando, ao contrário, este estado da alma não é obra do pensamento, mas da sensação, como qualificá-la por outro nome que não seja imaginação? A imaginação é uma mistura de sensação e de opinião.” – Portanto, a imaginação está sujeita ao erro.

II - Tentemos agora resumir e traduzir em linguagem moderna a teoria contida no *Teeteto* e no *Sofista*.

Toda a teoria de Platão pode resumir-se nesta fórmula muito simples: Só há erro no juízo. Não nos enganamos pensando tal ou tal coisa, mas enquanto concebemos uma coisa como existente, ou como unida a uma outra. O erro não está nas coisas unidas, mas na ligação entre elas.

Esta fórmula, todos os filósofos a admitem, e muitas vezes ela é até considerada evidente por si só. Aristóteles diz simplesmente: $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota \acute{\alpha}\epsilon\iota$ ¹¹. Por que então, em Platão, todo este aparato dialético? Por que Platão rodeia tanto e toma tantas precauções, e afirmando esta teoria com tanta convicção, parece enunciar uma coisa extraordinária cujo alcance o amedronta?

A importância que Platão atribui a esta questão pode inicialmente ter uma explicação histórica: ele se opõe à uma escola inteira de dialéticos sutis, a de Parmênides, depois continuada pelos Megáricos¹², e atacando-os, está parecendo

¹⁰ *Teeteto*, 190, l.

¹¹ [Aristóteles] *De Anima*, III, 6.

NT: *pseídos en synthései aín* (O erro [está] sempre na ligação).

¹² Paul Janet, *De la dialectique dans Platon et dans Hegel*, II, 1 (Paris, Lagrange, 1860). – Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon*, liv. II, ch. II (Paris, Ladrangé, 1869).

que é a lógica em si que é atingida. – Com efeito, para estes filósofos apaixonados pela idéia do ser, e que defendem esta idéia com todo o rigor de dialéticos experimentados, qualquer juízo é impossível, ou melhor, um só juízo é possível: o ser é. – Se colocarmos este princípio, que parece incontestável, “o ser é”, não poderemos afirmar de nenhuma coisa que ela existe. Pois se esta coisa é determinada, se ela tem um nome, se ela é um homem ou uma árvore, por isso mesmo ela é outra coisa do que o ser; por conseguinte ela não é. Se ela não tiver natureza própria, o juízo equivale a dizer: o ser é, e eis o único juízo possível.

Da mesma forma e *a fortiori*, não se pode juntar pela palavra “é” um sujeito e um atributo. Se o atributo for diferente do sujeito, por pouco que seja, reuni-los num juízo, é afirmar que o mesmo é o outro. Se não for diferente, é afirmar que uma coisa é ela mesma, proposição estéril ou, como acabamos de mostrar, contraditória, já que o nome da coisa exprime outra coisa do que o ser.

Admitimos geralmente que julgar é perceber uma semelhança entre duas coisas, em tudo diferentes. Os antigos filósofos negavam que duas coisas diferentes possam ser semelhantes. Se houver coisas diferentes ou várias coisas, nos contradizemos unindo-as; pois, unidas, eles deixam de ser várias. Distinguir tudo ou descartar qualquer distinção, eis as duas alternativas dentre as quais é necessário escolher; mas distinguir tudo é renunciar a qualquer afirmação e a qualquer ciência. Negar toda distinção permite ao menos uma afirmação: o ser é; esta é a escolha necessária a fazer.

Parmênides conhece bem estes dois processos tão essenciais do espírito humano, a análise e a síntese; mas ele julga impossível

conciliá-las. A análise lhe mostra que as palavras, que ele não distingue das idéias, idênticas elas mesmas às coisas, são radicalmente diferentes: “homem” e “bom” não podem ser a mesma coisa. Elaborar uma síntese e dizer: “o homem é bom”, seria desconhecer esta diferença. Por outro lado se não fizermos a síntese, não diremos nada; só resta elaborar a única síntese que não supõe nenhuma análise, ou que exige apenas uma análise mínima, o que chamamos síntese analítica: o ser é. Daí esta filosofia que se limita à contemplação do ser absoluto e considera como pura aparência qualquer realidade sensível.

Mas raciocinar deste modo, ainda é reduzir a ciência a um mínimo; é negá-la, enquanto ela tem por objeto o mundo, e que ela nos oferece algum interesse. É o que Platão entendeu e o que ele quer evitar. Por isso ele afirma ao mesmo tempo a pluralidade irreduzível das essências ou das idéias e a possibilidade de uni-las. É um ponto capital de sua doutrina demonstrar que as coisas, embora se mantendo múltiplas, se unem e que podemos pensar uma coisa junto com outra sem deixar de pensá-la. De fato, ele não consegue fazer desaparecer inteiramente a contradição, ao menos aparente, contida nesta proposição: que o múltiplo é um, ou que o não-ser é. Só lhe resta demonstrar, correndo o risco de se perder nas sutilezas da dialética, as conseqüências absurdas da doutrina oposta, e finalmente constatar esta aparente contradição como um fato que não tem explicação¹³.

Esta sutil dialética de Platão apenas teria um interesse de curiosidade histórica? Talvez olhando mais atentamente, encontrássemos uma solução profunda para um dos problemas que, sob formas diversas, sempre preocuparam e

¹³ *Sofista*, 259, b.

preocupam ainda hoje os filósofos. A diversidade dos seres seria apenas uma aparência? E haveria sob esta diversidade uma substância única que por si só merece o nome de “ser”? Ou ao contrário, esta diversidade seria essencial e radical, e a unidade das coisas deveria ser procurada fora da realidade primitiva da substância? Para aqueles que admitem a primeira alternativa, só há duas direções possíveis: ou, como Parmênides, negar simplesmente a pluralidade ou a diversidade; ou como Spinoza e vários contemporâneos, considerar esta diversidade como sendo apenas uma forma, um momento do ser único; por exemplo, as diversas fases da evolução serão apenas as expressões sempre idênticas, apesar de sua aparente variedade, da substância única. Portanto, qualquer individualidade real, qualquer descontinuidade, desaparece. Em consequência, para o conhecimento, todos os juízos são, ao fundo, juízos analíticos; o atributo difere do sujeito somente em aparência; na realidade ele lhe é idêntico, está contido nele. O princípio de identidade domina todo o sistema das verdades e só há uma verdade como há um só ser.

Parece que Platão tomou um rumo completamente diferente. As idéias são para ele essências irreduzíveis entre si: cada uma é por si só o que ele é, sem mistura¹⁴; elas são essencialmente distintas. No entanto elas podem unir-se, mas sem se confundir, sem perder sua natureza própria. Do ponto de vista do conhecimento, elas são o que chamamos hoje juízos sintéticos. Unido ao sujeito, o atributo lhe é intrinsecamente diferente. O objetivo de Platão, no *Sofista*, é reivindicar o lugar da pluralidade ou do não-ser, e de colocá-lo no mesmo nível que a unidade e o ser. Um esforço análogo, parece-me,

¹⁴ *Timeu*, 52, l.

diferente somente pelo caráter idealista da doutrina, é o de Demócrito quando afirma a pluralidade dos átomos, também eternos e sem mistura.

A unidade existe, portanto, e é preciso mais para que Platão, assim como Heráclito, a sacrifique à pluralidade. Mas parece tratar-se mais da unidade de uma harmonia, de um acordo entre substâncias radicalmente diferentes. A unidade ou o ser não é anterior às essências, pois estas são eternas: ela é produzida por elas em vez de produzi-las. É sob a influência da idéia do Bem, por uma ação, que em última análise, é estética ou moral, que a unidade do mundo se realiza; é esta idéia que, de certo modo, que possibilita a verdade às coisas¹⁵, pois é participando da idéia do Bem que se tornam possíveis as combinações dos gêneros; ou podemos dizer que esta idéia é a suprema realidade, mas não é uma substância na qual se diluam todos os seres particulares; ela é de outra ordem, superior à essência (ὕπὲρ οὐσίᾱς)¹⁶ e talvez ao próprio pensamento. Ela deixa subsistir as coisas fora dela, como o sol não se confunde com os seres que ele esquentar e vivifica. Assim a unidade reaparece no seio da multiplicidade. Em última análise, o ser é a unidade, não a unidade estéril e morta de Parmênides, mas uma unidade viva e fecunda, uma unidade que não exclui os contrários, mas os domina, uma unidade

¹⁵ Ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένε. *República*, VII, 517, C. – Cf. *República*, VII, 506, E.

NT: *Alétheiam kai noûn paraschoméne* = [A idéia do Bem é a senhora] reveladora da verdade e da inteligência [razão].

¹⁶ *República*, VI, 506, E.

NT: *hyper ousías*, na qual [*hyper*] = Sobre, acima, além de. E [*ousías*] = “essência”, em Platão. “Substância” em Aristóteles. Originariamente significava “riqueza”. Ressalte-se que esta expressão não se encontra nesta passagem da *República*.

que é a verdadeira fonte de toda existência, e que no entanto deixa produzir fora dela vários esforços para chegar à existência¹⁷.

Qualquer que seja esta explicação, é certo que, segundo Platão, os gêneros podem dar lugar as múltiplas combinações: no meio destas, algumas não são conformes à dialética, da mesma forma que existem frases contrárias à gramática, assim são os erros. – A partir daí, o erro não é simplesmente a ausência do conhecimento verdadeiro, mas uma coisa positiva, diferente da verdade. – Também, podemos nos enganar enquanto juntamos as idéias, e não somente enquanto estamos usando os sentidos ou a imaginação; é o entendimento em si mesmo que é falível.

Por outro lado, a alma possui meio de se elevar a um conhecimento perfeito pela dialética. Portanto se ela não atinge a verdade em todas as coisas, é porque não faz uso de sua potência. – Positivo num certo sentido, o erro é por outro lado negativo: ele é uma ignorância moral, quando não é uma ignorância lógica. – Da mesma forma que, malgrado a existência do não-ser, Platão proclamou a unidade do ser, assim também, malgrado o caráter positivo do erro, ele considera o espírito em plena posse de sua potência máxima, enquanto participante da idéia do Bem, assim como infalível.

No entanto, esta profunda doutrina encontra graves dificuldades. – O erro reside unicamente no ato pelo qual combinamos várias representações. – Mas qual é a natureza deste ato? Não se pode, pelo sistema de Platão, considerar o ato de julgar como voluntário e livre, como o faz Descartes. O juízo deve ser, para Platão, uma operação puramente

¹⁷ O *Banquete*, 210, E.

intelectual; julgar é ainda pensar. Como então se pode julgar o que não é, ou outra coisa que aquilo que é, o pensamento sendo sempre a medida do ser?

Não temos condição de dizer que o juízo falso é um conhecimento incompleto, pois Platão diz no *Sofista* que podemos associar mal os gêneros. — Aliás, há muitos degraus de conhecimento: a ciência, a opinião verdadeira e a opinião falsa¹⁸. Não é muito fácil marcar em que a opinião verdadeira difere da ciência: parece, no entanto, que a ciência consiste em conhecer toda a verdade, a opinião verdadeira nos leva a conhecer apenas uma parte, a ter noções verdadeiras sem conhecer as razões pelas quais elas são verdadeiras e nem as ligações que as unem à outras¹⁹. Portanto, se a opinião falsa é distinta da opinião verdadeira, está claro que ela é outra coisa do que um conhecimento parcial. Enfim, nos já o vimos, não é só a opinião, é a ciência que está sujeita ao erro.

A partir daí, é preciso escolher entre duas alternativas: ou o juízo falso corresponde a uma ligação real dos gêneros, e neste caso não há mais erro; ou é preciso renunciar à identificação do pensamento com a realidade. A inteligência não será mais, em relação às coisas, como um espelho, a menos que seja um espelho que tivesse a propriedade de suscitar por si mesmo, na presença de certos objetos, outras imagens. Como esta divergência não tem sua causa no objeto em si, ela necessariamente depende da alma. Ora, isto seria explicar a cisão do pensamento e dos objetos pela lembrança dos conhecimentos adquiridos anteriormente; e esta não é uma

¹⁸ *Górgias*, 454, D, E; *Sofista*, 263, D; *República*, VI, 508, D.

¹⁹ *Timen*, 51, D, E; *O Banquete*, 202, A, B; *Ménon*, 98, A, B. — Ver Paul Janet, *Étude sur la Dialect. Dans Platon et dans Hégel*, II, 3.

explicação válida, pois, como é possível que do fato de meu pensamento ter conhecido algumas coisas, seguir-se agora que eu não possa mais conhecer outras que se oferecem a mim? As lembranças podem ser a ocasião ou a matéria do erro, elas não são a causa. — Só resta então reconhecer na alma um princípio de mudança, de desvio, uma espontaneidade ativa, primeira forma da liberdade. O erro é uma cidadela na qual se refugiou a liberdade, que, mais poderosa do que o próprio sofista, não pode ser dali desalojada.

Tal consequência é absolutamente contrária ao espírito do platonismo. — Talvez precisemos voltar à primeira alternativa. Entenderíamos assim que o próprio juízo falso tem um objeto no absoluto; só que esta maneira de ser seria diferente do ser verdadeiro: haveria graus no ser, e a coisa representada pelo juízo falso teria uma espécie de meia-existência suficiente para explicar que há um pensamento, muito imperfeito para ser um pensamento verdadeiro. — Tal é, por exemplo, a diferença entre o que é possível e o que é real: o possível existe num sentido, e num outro sentido, ele não existe. Assim esta proposição “Teeteto voa” expressaria uma possibilidade, pois há seres vivos que voam, e talvez até homens já tenham voado; no entanto Teeteto não voa.

Resta explicar a diferença entre o possível e o real. Aparentemente seria necessário dizer que a participação na idéia do Bem traça a linha de demarcação: se não for verdade que Teeteto voa, conclui-se que, tudo bem analisado e bem defendido, é melhor que Teeteto não voe. — Se fosse assim, o erro ficaria distinto da verdade, e o princípio *não se pensa aquilo que não é*, seria salvo.

Todavia a distinção entre o possível e o real seria ilusória se dependesse unicamente de uma idéia. A idéia do Bem é eterna

como os gêneros e da mesma natureza que eles; portanto é eternamente impossível que aquilo que não foi realizado seja realizado. A ignorância moral não se diferencia mais da ignorância lógica. Conseqüentemente, ao contrário das afirmações precedentes, errar não é saber. Platão não diz que o vício em si é uma ignorância?

Além do mais, podemos compreender que o valor estético ou moral de uma combinação de gêneros seja o que leva uma vontade a realizá-la: não podemos compreender que seja ela somente, feita a abstração de qualquer ato, a causa desta realização. Se a idéia do Bem é uma idéia como qualquer outra, qualquer superioridade que lhe seja dada, enquanto fica na mesma ordem, é impossível que unindo-se a outras, ela lhes altere a natureza. Se alterar a natureza delas, se, para falar como Descartes, ela acrescenta a existência à essência, não é mais enquanto idéia pura que ela pode exercer tal influência; é necessário considerá-la como um ser pessoal e livre, assim como o fará Leibniz.

Em uma palavra, das duas coisas uma: ou bem com Leibniz admitimos que o possível é outro que o real; neste caso, o erro pode ser explicado, mas com a condição de fazer intervir um princípio de liberdade inconciliável com o sistema de Platão; ou bem sustentamos que tudo o que é possível é real; neste caso o erro se confunde com a ignorância, e é com isto que Platão recusa concordar.

Enfim, se o erro se reduz a uma simples negação em relação àquele que conhece o Bem, é necessário dizer que para qualquer espírito suficientemente esclarecido o conhecimento do verdadeiro deve impor-se com uma força irresistível; o erro é apenas um acidente passageiro, uma sombra que deve desaparecer quando se aproxima da luz. — Para um filósofo

que proclama que só podemos conhecer o bem fazendo-o, a questão de saber se podemos pensar o verdadeiro sem o crer, não tem nenhuma necessidade de ser posta. No entanto, de fato, a contradição dos sistemas, a oposição das inteligências mais desenvolvidas sobre as questões que mais estudaram, parecem estabelecer que o conhecimento não leva necessariamente à adesão.

Resumindo, Platão deu ao problema do erro uma solução muito profunda e muito audaciosa. – Logicamente, o erro não se confunde com a ignorância; ele é positivo. Ele consiste não em pensar *tudo o que é*, mas em pensar *outra coisa do que é*. – Além disso, a sensação e a imaginação não são as únicas a errar. Se é impossível errar enquanto utilizamos a razão (νοῦς) ²⁰, erra-se muitas vezes enquanto utilizamos o entendimento. Nós não erramos *apesar de* sermos dotados de entendimento, mas às vezes *porque* somos dotados de entendimento.

Metafisicamente, o que torna possível o erro, é a pluralidade e a descontinuidade dos gêneros. Longe de serem modos sempre idênticos no fundo de uma realidade imutável, as idéias são essencialmente diversas e podem formar uma multiplicidade de combinações. Se logicamente o erro é positivo, é porque metafisicamente o não-ser é.

Agora, para distinguir entre esta pluralidade de combinações, das quais umas são falsas, outras verdadeiras, Platão percebeu bem que seria necessária a intervenção de um princípio diferente da essência; donde a supremacia do elemento estético ou moral, da idéia do Bem. – Mas esta idéia em última análise,

²⁰ NT: *noésis*.

ainda é inteiramente intelectual. Platão não abandona a máxima segundo a qual o pensamento é a medida do ser, e por isso sua explicação acerca do erro permanece insuficiente.

Para completá-la, seria necessário talvez reconhecer que o princípio da existência é heterogêneo à inteligência, que ele é a vontade. — Por outro lado, é verdade que esta coisa heterogênea ao pensamento só existe para nós se ela for pensada. Enquanto heterogênea ao pensamento, ela não existe, se o pensamento como admite Platão, é a medida do ser. Enquanto pensamento, ela é. — O não-ser é; assim teria sido na linguagem intelectualista de Platão a formulação desta doutrina, e como se trata aqui de um não-ser absoluto, esta proposição é contraditória em seus próprios termos. Platão não poderia admiti-la.

Talvez, para afastar esta contradição e para dar conta definitivamente do erro, precisemos ter a audácia de renunciar a este princípio, mesmo sendo o pensamento a medida do ser.

CAPÍTULO III

Teoria de Descartes

Ninguém, de certo modo, foi menos intelectualista do que Descartes. – Somente com Duns Scott, Descartes ousou defender que as verdades eternas dependiam da vontade divina¹, e se for verdade que em Deus a vontade não precede o entendimento², *ne quidem ratione*, resta que o verdadeiro e o bem em si mesmo, poderiam ser outros do que são, se tal fosse a vontade de Deus³. – Aos olhos deste metafísico idealista, o inteligível, longe de explicar o real, é determinado por uma vontade indiferente; este geômetra considera o mundo e a verdade como um fato contingente que constatamos sem o explicar.

No entanto, se na ordem da existência o real é outra coisa que o inteligível, do ponto de vista do conhecimento, Descartes adota expressamente a máxima que o pensamento é a medida do ser⁴. – Encontramos a fórmula popular

¹ Carta XLVII, p. 134, t. IV, édit. Garnier; Carta XLVIII, p. 147; Carta LXXI, p. 303. – Ver também *De veritatibus aeternis apud cartesianum*, por Émile Boutroux (Paris, Germer-Bailliére, 1874). – Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, ch. IV. – Charles Secrétain, *La philosophie de la Liberté*.

² Carta XLV, p. 124; Carta XLVIII, p. 148.

³ *Resposta às Sextas Objeções*, 11.

⁴ *Rép. aux Inst.* 10.

deste princípio que foi o postulado de toda a antiga metafísica, nesta regra tantas vezes repetida que “tudo o que concebemos claramente e distintamente é verdadeiro”⁵.

A partir daí, a mesma dificuldade que deteve Platão e que irá deter Spinoza, apresenta-se diante do filósofo. “A experiência lhe ensina que ele está sujeito à uma infinidade de erros”⁶ – Se o espírito não se deixa enganar por um “gênio maligno”, e Descartes descarta logo esta “dúvida hiperbólica”⁷, precisamos explicar como a mesma inteligência pode tanto perceber diretamente o ser, quanto desviar-se e participar do não-ser.

O problema é tão grave que para Descartes o pensamento, logo que tiver tomado posse de si mesmo, se refere a Deus no qual ele reconhece seu criador e seu autor. Ora, é impossível que um Deus perfeito queira enganá-lo. É necessário livrar Deus de qualquer acusação neste sentido; e Descartes deve iniciar, a respeito do erro, a mesma tarefa que Leibniz cumprirá mais tarde a respeito do mal.

A isto ele empenhou-se com todas as suas forças. Ele consagra inteiramente à questão do erro a quarta meditação; ele retoma e desenvolve sua teoria em todas as suas obras, mesmo nas cartas. – Apesar de certas críticas que faremos, sua doutrina nos parece a mais profunda e a mais satisfatória de todas aquelas que foram sustentadas.

I. - Uma primeira solução apresenta-se logo. Poderíamos dizer que o erro é simplesmente a ausência de conhecimento, uma

⁵ *Meditações*, IV, § 3.

⁶ *Meditações*, IV, § 3.

⁷ *Princípios*, I, § 30.

negação, isto é, uma ignorância? Eu não sou o ser supremo; é natural que me falte alguma coisa⁸.

Mas o erro não é tão somente a ausência de uma perfeição, ele é uma imperfeição; ele é mais do que uma negação, ele é “a privação de um conhecimento que, ao que parece, eu deveria ter?”⁹ – Descartes não diz que o erro seja uma coisa positiva; no entanto, ele vê nele uma espécie de realidade atual; ele acabará por reconhecer que o erro contém algo de positivo. – Como explicar este defeito na obra de Deus?

Poderíamos dizer que os fins de Deus são impenetráveis¹⁰, e que aquilo que é imperfeição numa criatura isolada seria talvez muito perfeito considerando-se o conjunto do mundo¹¹. Mas estas explicações não são suficientes. Para resolver o problema, Descartes distingue o entendimento e a vontade.

O entendimento é puramente passivo¹²: ele concebe somente as idéias sem negação nem afirmação¹³. “Desde que tomemos a palavra ‘erro’ em seu significado próprio”, isto é, como envolvendo a idéia de crença ou afirmação, o entendimento não pode estar sujeito ao erro¹⁴. – Além disso, o entendimento é limitado; há provavelmente uma infinidade de coisas no mundo das quais ele não tem nenhuma idéia, e entre as idéias que ele tem, várias não são nem claras e nem distintas¹⁵.

⁸ *Meditações*, IV, § 3.

⁹ *Meditações*, IV, § 4.

¹⁰ *Meditações*, IV, § 5.

¹¹ *Meditações*, IV, § 6.

¹² *Paixões da alma*, I, art. XLI; *Carta XLVIII*, p. 143.

¹³ *Meditações*, III, § 8.

¹⁴ *Meditações*, IV, § 6.

¹⁵ *Meditações*, IV, § 7.

A vontade consiste em que poderemos perseguir ou fugir, afirmar ou negar uma mesma coisa; é ela quem julga¹⁶. – Ela é livre, a experiência o atesta¹⁷. – Ela é infinita, em nós como em Deus, pois não saberíamos limitá-la, sem destruí-la¹⁸.

Mas se a vontade do homem assemelha-se à vontade de Deus por sua infinidade, ela é diferente por outro ponto de vista. A vontade divina é absolutamente indiferente¹⁹, pois ela atribui a si mesma seu objeto, quer dizer a verdade, por uma determinação espontânea, já que nada existe que lhe seja anterior. – Mas a vontade humana encontra a verdade e o bem atualmente determinados pela vontade divina, e como por si própria ela vai naturalmente para o bem ou para o verdadeiro, ela não saberia ser indiferente. Não podendo criar por si mesma o verdadeiro e o falso, resta-lhe apenas reconhecê-los, criá-los para si mesma de alguma maneira, pela aprovação que ela própria lhe dá. Ela o afirmará se for conhecido. Ela não é indiferente por si só, pois encontra em sua natureza e na ordem do mundo um motivo constante para preferir o verdadeiro ao falso.

É verdade que a palavra “indiferença” poderia ter outro sentido e designar não a ausência de qualquer motivo, mas a faculdade positiva que a alma tem de escolher indiferentemente entre dois contrários, e de preferir aquilo que ela sabe ser o melhor ou o mais verdadeiro, daquilo que ela sabe ser menos bom ou o menos verdadeiro. – Este poder de escolha, Descartes não o

¹⁶ *Meditações*, IV, § 7; *Princípios*, I, 34; *Carta XXXVIII*, p. 91.4.

¹⁷ *Princípios*, I, 39-41; *Respostas às Terceiras Objeções*, 64.

¹⁸ *Meditações*, IV, § 13; *Princípios*, I, 35.

¹⁹ *Respostas às Sextas Objeções*, 11.

nega à vontade humana; ele encontra-se misturado em todas as suas ações: “Seremos sempre livre para nos impedirmos de perseguir um bem que nos é conhecido claramente ou de admitirmos uma verdade evidente”²⁰.

Mas seria necessário para que esta indiferença, no segundo sentido da palavra, esta indiferença positiva, se manifeste, que ela tenha um motivo; nós preferimos o falso ao verdadeiro, desde que pensemos que é um bem testemunhar assim a liberdade de nosso livre arbítrio. A vontade é indiferente sem ser arbitrária. Ela é indiferente no segundo sentido da palavra apenas se ela não o é no primeiro sentido.

Além disso, ela é tanto mais indiferente no sentido positivo quanto ela é menos indiferente no sentido negativo. A grandeza da liberdade consiste, se ela afirmar uma coisa verdadeira, na facilidade com a qual ela se posiciona naturalmente ao lado do que é claro: se ela a nega, no esforço que ela tem que fazer para resistir à esta clareza²¹. Nos dois casos, ela tem um motivo para agir: ela não é indiferente, se entendermos por indiferença este estado da vontade “que não é levada pelo conhecimento daquilo que é verdadeiro ou daquilo que é bom, a fazer uma coisa mais do que uma outra”. – Esta espécie de indiferença é apenas o grau mais baixo da liberdade²².

Se então o entendimento esclarecido conhece a verdade, é idealmente possível, “moralmente impossível”²³, que a vontade a negue. Mas se o entendimento não conhece ou conhece

²⁰ *Carta XLVII*, p. 136.

²¹ *Carta XLVII*, p. 137.

²² *Meditações*, III, § 5; *Meditações*, IV, § 19.

²³ *Carta XLVII*, p. 136.

imperfeitamente a verdade²⁴, a vontade subsiste, infinita e indiferente nos dois sentidos, isto é, capaz de se determinar e não tendo razões para fazê-lo.

Ela emite juízos, verdadeiros ou falsos. Se eles são falsos, embora resultando de um ato positivo da vontade indiferente, poderíamos dizer que a forma do erro é uma privação²⁵, pois a vontade não seria atada a este juízo se o entendimento fosse esclarecido. Considerado no ato que o constitui, o erro aparece por um lado como positivo, enquanto é o ato livre de uma vontade; e por outro lado como privação, enquanto ele é o ato de uma vontade incompletamente esclarecida. – Descartes, sem negligenciar o primeiro ponto de vista, opta preferencialmente pelo segundo. “*Omnis peccans est ignorans*”²⁶.

O erro resulta assim da desproporção que existe entre o entendimento e a vontade. Ele surge de que, tendo um entendimento limitado, somos dotados de uma vontade “muito mais ampla”. Na verdade não é enquanto seres inteligentes, nem enquanto somos dotados de vontade que nós nos enganamos, é porque num momento determinado, “nós fazemos um mau uso de nosso livre arbítrio”²⁷.

Ora, não podemos recriminar Deus por nos ter dado um entendimento limitado; nada o obrigava a nos criar perfeitos²⁸.

Não podemos tampouco recriminá-lo por ter-nos dado uma liberdade infinita, pois a liberdade em si é um bem, e é necessário atribuí-la por inteiro ou recusá-la absolutamente.

²⁴ *Meditações*, IV, § 12.

²⁵ *Meditações*, IV, § 12.

²⁶ *Carta XLV*, p. 126; *Carta XLVII*, p. 140.

²⁷ *Meditações*, IV, § 11.

²⁸ *Meditações*, IV, § 12.

Vamos recriminá-lo por concorrer aos atos particulares desta vontade? Ora Deus não concorre com isto: ele nos dá a faculdade de agir, mas não age por nós; somos nós que agimos e que damos nossa adesão sem pensar. Que sejamos capazes de decidir sem boas razões, é sem dúvida uma imperfeição para nós; “a privação encontra-se aí enquanto procede de mim”²⁹. Mas para Deus, é uma simples negação³⁰, pois Deus não nos obriga a agir deste modo. Ele nos criou falíveis, ele não nos ajuda a enganar-nos.

Toda dificuldade desapareceu? Descartes não pensa assim. Será sempre verdade que Deus poderia, seja ter dado ao nosso entendimento apenas idéias claras e distintas, seja ter gravado profundamente em nossa memória a decisão de nunca julgar algo sem concebê-la claramente e distintamente³¹. Resta então ao mundo uma imperfeição positiva, e é necessário voltar a considerar o conjunto do universo. Descartes, que surpreendentemente encontramos aqui de acordo com Spinoza, declara que o mal sendo possível, deveria ser realizado; o mundo, porque contém o mal, lhe parece mais perfeito do que se não o contivesse.

De qualquer modo, se Deus não nos deu o meio de evitar o erro por um conhecimento distinto, Descartes consola-se pensando que nós podemos ao menos conter nosso juízo até que a verdade nos seja claramente conhecida³². O erro é um simples acidente, ele é nossa obra. Nós não nascemos infalíveis, mas podemos nos tornar infalíveis.

²⁹ *Meditações*, IV, § 12; *Princípios*, I, 38.

³⁰ *Meditações*, IV, § 11; *Princípios*, I, 31.

³¹ *Meditações*, IV, § 15.

³² *Meditações*, IV, § 16.

Em resumo: Descartes, com Spinoza e contra Platão, estima que o erro em relação ao pensamento é uma simples negação e não difere da ignorância. Com Platão e contra Spinoza, que o reprovava várias vezes, ele olha o erro como contendo alguma coisa de positivo. Só que ele se separa de Platão ao atribuir, não à inteligência, mas à vontade, o que há de positivo no erro.

II. – Frequentemente reprova-se a Descartes sua teoria do juízo, e Gassendi expôs esta objeção com força ³³. Nós não somos livres, dizem, de não afirmar o que pensamos, ou de afirmar outra coisa daquilo que nós pensamos. – Aqueles que endereçaram esta crítica a Descartes não se deram ao trabalho de nos dizer qual teoria do erro eles teriam usado para substituir àquela que eles mesmos combatiam, e da qual não resta nada se contestarmos o caráter voluntário da afirmação ³⁴. Mas, o que quer possa advir da teoria do erro, esta reprovação, considerada em si mesma, não nos parece fundamentada.

Em primeiro lugar, põe-se mal a questão, assim parece, quando se considera um juízo qualquer, uma vez formado e que nós nos pronunciamos sobre a síntese mental que ele encerra. Descartes não pretende que no momento em que nós estamos vendo que um corpo se move à distância de uma milha, possamos de repente e sem motivo algum julgar o contrário; não se trata de uma vontade arbitrária e caprichosa que se retrata no momento mesmo em que ela se exerce. Descartes lhe recusa esta indiferença. A questão é saber se o próprio ato de julgar é voluntário. Para saber se a vontade possui a potência positiva de se determinar, é necessário, Descartes o

³³ *Dubitatío tertia, Instant. I, II, III, IV.*

³⁴ O ensaio de explicação tentado por Gassendi (*Dubitatío III, Inst. VIII*) não toca em nenhuma das dificuldades que Descartes tentou resolver.

diz expressamente, considerá-la *antes* que sua a ação seja exercida ³⁵. Quando a afirmação tem lugar, a vontade está como que esgotada em seu ato; não somos mais livres, pois já o fomos. “O que se faz não pode deixar de ser feito ao mesmo tempo em que se faz”.

Ora, se considerarmos não mais um juízo dado atualmente como verdadeiro, mas somente uma síntese de idéias novas sobre as quais não nos teríamos pronunciado ainda, é verdade que temos que escolher entre a afirmação e a negação.

Diríamos que, mesmo pondo assim a questão, há idéias tão claras e tão evidentes as quais prevaleça a adesão sem nos deixar nenhuma liberdade, por exemplo, as verdades matemáticas ? De onde vem então que os céticos as tenham contestado? O próprio Descartes não buscava na veracidade divina a garantia destas verdades? Podemos aceitar que estas verdades sejam necessárias no sentido de que nos é impossível conceber o contrário, se nós queremos fazer uso de nossa faculdade de pensar; e enquanto as usarmos, estas idéias impõem-se a nós; o cético que as coloca em dúvida renuncia a substituí-las. Mas não se trata mais do que se passa no sujeito, trata-se daquilo que ele deve reconhecer fora de si, mesmo após ter cessado de pensar. Ora, a coação que se exerce sobre a inteligência não ultrapassa a intelecção atual; ela não vai obrigar a afirmação. Podemos recusá-la, e quando a aceitarmos, por mais fácil e espontânea que possa ser nossa adesão, ela é sempre um ato distinto da simples representação.

É necessário aqui prevenir um equívoco sobre o sentido da palavra “afirmação” ou “crença”. É verdade que a crença não é diferente da idéia se considerarmos somente a idéia no

³⁵ Carta XLVII, p. 135.

momento em que ela é pensada, enquanto fenômeno da consciência, e sem distingui-la da coisa ou da realidade. — De fato, é natural que o homem não faça de imediato nenhuma distinção entre o pensamento e a coisa pensada. Para a criança, para o homem primitivo, para o animal sem dúvida, para nós-mesmos em nossos sonhos, não há nada além da representação que ocupa atualmente a consciência; ela é ao mesmo tempo a idéia, a crença e a coisa. A divisão do trabalho ainda não se introduziu nas funções mentais; ela somente aparece mais tarde, quando a experiência, a descoberta do erro, as contradições dos sentidos, segundo uma palavra profunda de Platão, acordaram a reflexão. Mas se é verdade dizer que neste grau a crença não se separa da idéia, é ainda bem mais verdade dizer que não há crença; precisamente porque a crença não é outra coisa do que a idéia, e não há necessidade de dar-lhe um nome em particular. Afinal os cartesianos teriam facilidades em sustentar que mesmo neste caso ela é obra da vontade; pois a vontade, ela também, ainda é confundida com o entendimento. — A rigor, a palavra “crença” só pode ter seu significado completo quando designa o ato de uma consciência reflexiva que se distingue de seu objeto. Para crer, é necessário ter experimentado decepções, é necessário ter dúvidas, é preciso saber que somos sujeitos capazes de ver as coisas de maneira diferente da que elas são. Bem diferente da crença inocente do homem primitivo, a crença do homem reflexivo vê o perigo e se orgulha de evitá-lo. É o que Descartes queria dizer quando falava deste gênio maligno sempre pronto a enganá-lo e do qual temia as investidas; só que o gênio maligno não está fora de nós, ele está em nós. Em vez de se deixar levar, o homem reflexivo resiste e hesita; a reflexão é a desconfiança. Se for enganado,

será por ele mesmo, e é com um verbo transitivo que ele expressará a ação de enganar-se. Enquanto antes todas as noções eram facilmente aceitas e penetravam sem dificuldade na praça, elas encontram agora uma espécie de espera: somente se deixará alguma entrar com conhecimento de causa. – Será que não reconhecemos neste trabalho a obra de uma vontade que se liberta, que acorda do encanto que a envolvia até então? E quando espontaneamente ela aceitar as idéias que a primeira vista tinha descartado, será que poderemos confundir sua ação com o estado puramente passivo que é a simples intelecção?

Na verdade, para que esta vontade se exerça, é necessário que haja uma razão: não duvidamos quando a alma está completamente envolvida por uma só idéia. Spinoza tinha razão quando distinguia a ausência de toda dúvida e a certeza. Mas logo que ela volta para si mesma, que ela reflete, a lembrança dos erros passados lhe dá uma razão permanente de duvidar. Por outro lado, se, tendo sempre esta razão de duvidar, duvidamos realmente em certos momentos, não é somente a idéia que explica a dúvida; não podemos explicar o trabalho que vem sendo feito por um simples encontro, por um jogo de representações. Uma função distinta da intelecção se exerce sobre estas representações; é a vontade que as suscita, e como ela provoca a dúvida, é ela que, no ato da crença, triunfa sobre as hesitações que a retinham.

Longe de recriminar Descartes pela parte que ele atribuiu à vontade na sua teoria do juízo, poderíamos recriminá-lo por não a ter feito maior. – Se ele admite que a vontade pode afirmar uma coisa falsa, é apenas, segundo ele, quando o entendimento não está completamente esclarecido. Se a

verdade é claramente e distintamente concebida, “de uma grande luz no entendimento segue uma grande propensão na vontade”³⁶. A vontade é comprometida livremente, mas está comprometida. – O princípio sobre o qual baseia-se esta tese é incontestável: a vontade tende sempre para o bem; nenhum de nós jamais deseja seu próprio mal. Se então o bem ou o verdadeiro é claramente percebido, nós iremos ao seu encontro naturalmente. – É o mesmo argumento segundo o qual Sócrates e Platão demonstravam que fazemos sempre o bem quando o conhecemos³⁷.

Mas aqui há uma confusão, a eterna confusão cometida por todos os metafísicos, que, admitindo em qualquer grau que seja a identidade do ser e do pensamento, absorvem o sujeito no objeto. – De que uma coisa pensada é verdadeira e de que ela é conhecida, Descartes conclui que ela deve ser conhecida como verdadeira; ele não vê que *conhecer como verdadeiro* é ainda crer e que este conhecimento pelo qual ele se orgulha de explicar a crença, a supõe. Ele não prova que não possamos ter no espírito³⁸ uma idéia clara e distinta sem a crermos verdadeira. À expressão “*idéia clara e distinta*”, ele substitui temerariamente a palavra “evidente”. Mas “conhecer evidentemente” é outra coisa que “conhecer distintamente”; conhecer evidentemente é evidenciar a si mesmo a evidência, é crer. A clareza e a distinção são qualidades lógicas, a evidência é um fato psicológico. Ser e parecer são duas coisas distintas; para que uma coisa que exista, pareça ser, é preciso, mesmo

³⁶ Carta XLVIII, p. 145.

³⁷ [Alfred] Fouillée, *Philos. de Socrate*, liv. II, ch. II.

³⁸ NT: No original *l'esprit*. Apesar de estarmos cientes das dificuldades de tradução do termo *mens*, ou “natureza da coisa pensante” em Descartes, optamos por manter o termo original empregado por Victor Brochard.

quando ela é pensada, que um elemento se acrescente ao conhecimento; e este elemento, nem o conhecimento, nem a realidade, não são suficientes para explicá-lo; ele é de outra ordem. – Da mesma forma, do ponto de vista moral, o bem pode ser conhecido sem ser reconhecido como bom. Sócrates tem razão ao dizer que queremos necessariamente o que *sabemos* ser o bem, mas saber em sua doutrina, é crer e por conseguinte já querer.

É necessário, ao que parece, ter a coragem de ir até o fim nesta revolução que Kant sabia estar iniciando quando se comparava com Copérnico³⁹. Nas suas relações com as coisas, o espírito não é um espelho que reflete o mundo; ele não se submete às leis das coisas, ele lhe dá as suas. Da mesma forma na esfera da representação, não é a idéia que determina o ato voluntário; este se faz por si mesmo, é verdadeiramente um primeiro começo. Pode ser suscitado, chamado pela idéia; mas a idéia não é a causa, ela é apenas a ocasião. Se a vontade precisar de uma idéia como matéria, a vontade pode se ligar às idéias incompletas tão bem quanto às idéias verdadeiras.

Descartes não está talvez tão afastado deste ponto de vista quanto parece à primeira vista. Como em Deus, é a vontade que determina a verdade, no homem é a vontade que vai à frente da verdade. A verdade só aparece a quem a persegue; não é porque a encontramos, mas porque a procuramos que a conhecemos, e há mérito em conhecê-la, porque, “o homem, podendo nem sempre estar perfeitamente atento às coisas que ele deve fazer, é uma boa ação tê-la [a verdade] e fazer por seu meio com que nossa vontade siga tão

³⁹ Kant, *Crit. de la raison pure*, préf. de la 2^a édit.; trad. Barni, t. 1, p. 21.

intensamente a luz de nosso entendimento que ela não nos seja de maneira alguma indiferente”⁴⁰.

Uma conseqüência rigorosa desta doutrina, é que o erro não é uma privação no sentido entendido por Descartes. Não é necessário ignorar o que é verdadeiro para dar ao erro uma adesão plena e inteira, e se podemos dizer que no final há sempre no erro uma privação, pois ela supõe um mau uso da vontade, precisamos salientar que se trata aqui de uma privação, não de inteligibilidade, mas de vontade.

Resta, a saber se, mesmo do ponto de vista da inteligência, o erro é uma negação. Pela maneira que ele define o erro, Descartes escapou da dificuldade de dizer em que consiste a síntese mental que é a matéria da asserção falsa. Segundo ele, não há erro enquanto não afirmamos nada; o erro não está na inteligência. Uma idéia é sempre verdadeira no sentido em que ela está presente ao pensamento; ela só se torna falsa quando afirmada. — Tomando os termos com todo rigor, a tese de Descartes é incontestável: nós nos enganamos apenas ao afirmarmos. Está certo no entanto que não é a afirmação que torna falsa em si mesma a coisa afirmada. Verdadeira no sentido em que é pensada, ela pode já ser falsa antes, no sentido em que ela pode não ser conforme à realidade. — Como o espírito, salvo a adesão que a vontade dá ou recusa, pode pensar outra coisa que não seja o que é? — Essa é a questão que Descartes negligenciou.

No entanto o conjunto da doutrina de Descartes não permite ter nenhuma dúvida sobre a resposta que ele teria dado. — O erro, diz ele várias vezes, é para o entendimento, uma simples negação. Sua doutrina não poderia neste ponto diferir daquela

⁴⁰ Carta XLVIII, p. 146; *Princ.* I, 37.

de Spinoza. O espírito pode não pensar tudo o que existe, mas não saberia pensar o que não existe. Cada vez que uma coisa é representada pelo entendimento, ela é verdadeira não somente no sentido que ela é pensada, mas no sentido em que ela é conforme a uma coisa real. A clareza e a distinção são as garantias seguras da verdade de uma idéia; o falso não saberia ser representado sob a aparência do verdadeiro ⁴¹.

No entanto os mais hábeis e os mais argutos de seus adversários, Hobbes, Gassendi, e este personagem desconhecido, com espírito tão sutil e tão preciso chamado Hiperaspites, não deixam de ressaltar que algumas idéias falsas apresentam-se à nós com uma clareza e uma distinção que deveríamos considerá-las como verdadeiras.

“Esta maneira de falar, *uma grande clareza no entendimento*, diz Hobbes, é metafórica, e por isso mesmo, não deve ser usada como argumento; ora, aquele que não tem dúvida nenhuma pretende ter clareza semelhante [...]. Esta clareza pode então ser a causa pela qual alguém teria ou defenderia com obstinação qualquer opinião, mas não saberia lhe dizer com certeza que ela é verdadeira” ⁴². Por sua vez, Hiperaspites escreve: “Vocês dizem que o falso não é apreendido pelo entendimento sob a aparência do verdadeiro; então não seria falso dizer que não temos em nós a idéia de Deus? E todavia nossos geômetras apreendem, crêem e têm como verdadeiro que não temos em nós esta idéia; não apreendem eles o falso sob a aparência do verdadeiro, contra o que vocês dizem?” ⁴³.

⁴¹ *Respostas às Quintas Objeções*, 50; *Carta XLII*, p. 274.

⁴² III, obj. 13, 66.

NT: A referência completa é: *Respostas às Terceiras Objeções*, objeção 13. p. 66.

⁴³ *Carta LXI*, p. 248.

A todas estas objeções, Descartes só tem uma resposta, a mesma que Spinoza irá opor às objeções semelhantes: ele nega simplesmente que aqueles que se enganam tenham idéias distintas. “Aqueles que negam que temos em nós a idéia de Deus, escreve ele a Hiperaspites, não apreendem ou não percebem isto, embora talvez assegurem que eles o crêem e que o atestam”⁴⁴.

Que seja interdito para um filósofo descobrir nos adversários proposições inconcebíveis, e que por conseqüência eles não puderam realmente conceber, é o que não queremos sustentar. No entanto, quando declaramos que “o pensamento de alguém, isto é a percepção ou conhecimento que ele tem de uma coisa, deve ser para ele a regra da verdade desta coisa”⁴⁵, há alguma dificuldade em penetrar por assim dizer no pensamento de outrem e em distinguir as coisas que outros conhecem daquelas que eles não conhecem. – Descartes não recusa aqui o testemunho que ele próprio invocou?

Supondo que Descartes tivesse razão em todos os exemplos invocados por seus adversários, concordando que muitas vezes os que se orgulham de ter idéias claras e distintas não as têm realmente, seria uma questão de saber se é absolutamente impossível termos idéias claras e distintas que não sejam verdadeiras. – Em suas teorias mecânicas e físicas, Descartes cometeu um grande número de erros. Seria o caso de dizer que por falta de atenção ou por leviandade ele considerou como claras e distintas tantas idéias que não o eram? Esta resposta não seria séria a respeito de um homem como Descartes. – Não exageramos, nem caímos num sofisma de

⁴⁴ Carta LXII, p. 274; cf. *Respostas às Segundas Objeções*, 33; *Respostas às Quintas Objeções*, 49; *Respostas às Terceiras Objeções*, obj. 13, 65.

⁴⁵ *Rép. aux Instances*, 10.

autoridade se dissermos que estas idéias eram realmente claras e distintas, pois pareceram como tais para Descartes; e no entanto elas eram falsas.

É preciso chegar a uma concepção de verdade inteiramente outra que aquela de Descartes. A clareza e a distinção das idéias, qualidades puramente lógicas, são as garantias da possibilidade, mas não da realidade das coisas pensadas. Há uma outra verdade além da verdade matemática ou lógica: e foi este o erro capital de Descartes e de sua escola, o de não ter reconhecido esta distinção. Uma coisa pode ser verdadeira, no sentido cartesiano da palavra “verdade”, sem ser real. – O próprio Descartes distingue às vezes a essência e a existência, e declara que a essência divina é a única que envolve a existência. Mas uma vez feito intervir a veracidade divina, ele descarta esta distinção é segundo as essências, isto é segundo as definições lógicas, que ele julga as existências. – Ora, é somente pela experiência, levando em conta o que é *dado*, que a realidade pode ser conhecida. Descartes quase reconhece isto numa passagem memorável do *Discurso do Método*⁴⁶, no qual ele admite que deve recorrer às experiências para escolher entre as diversas possibilidades que a razão concebe, mas ele não se detém nesta visão tão profunda e tão verdadeira.

Podemos concordar com Descartes que um grande número de erros, o maior número talvez, vêm do fato que não refletimos o bastante e são apenas negações. Não podemos concordar com ele que eles sejam todos erros lógicos. Acontece que nos enganamos mesmo tendo idéias claras e distintas, e mesmo visto pela inteligência, o erro é uma coisa positiva.

⁴⁶ [Parte] VI, 3.

Aliás, se o entendimento peca somente por falta, se por ele mesmo conhece apenas a verdade, como compreender que a vontade possa escolher o que não existe, pois segundo Descartes, a vontade não pode exercer-se se o entendimento não lhe representa alguma coisa? Se a afirmação é falsa, e se afirmamos apenas o que é representado, é preciso que o entendimento represente o falso necessariamente. É outra objeção que Gassendi e Hiperaspites não deixaram de fazer a Descartes ⁴⁷.

A teoria cartesiana do erro não oferece nenhuma dificuldade se admitirmos que o entendimento possa pensar as coisas que não existem, ou coisas diferentes daquelas que existem; a vontade neste caso, por uma livre escolha, formula como verdadeiras as concepções que não são mais do que obras do espírito. Mas a dificuldade parece insuperável se o espírito é proclamado infalível em si mesmo. – A resposta de Descartes apenas reconhece a dificuldade sem resolvê-la e parece mais uma confissão de impotência do que uma explicação: “Embora seja verdade que nós não queremos jamais nada do qual não concebamos *de alguma maneira alguma coisa*, como já concordamos ⁴⁸ anteriormente, no entanto a *experiência* nos mostra suficientemente que nós podemos querer de uma coisa muito mais do que nós podemos conhecer a respeito” ⁴⁹.

É preciso então manter contra Descartes a objeção que Gassendi lhe fazia e que ele deixou sem resposta: “No caso de um coxo, o mal não está no fato do andar ser lento em

⁴⁷ *Respostas às Quintas Objeções*, 74; Carta LXII, p. 24 [sic].

NT: Conforme podemos observar pelas citações anteriores e posteriores, é razoável supor que nesta citação tenha havido um erro tipográfico: o número da página correto seria 274.

⁴⁸ *Respostas às Quintas Objeções*, 49.

⁴⁹ Carta LXII, p. 274.

comparação com a corrida do cervo, mas no fato que o passo seja cambaleante; no caso da criança que está com frio, o mal não está no fato da roupa ser de menor tamanho do que a do homem, mas no fato que a roupa esteja rasgada. – Vocês admitem que a maldade é positiva; podem dizer que o erro não o seja? ⁵⁰ – É verdade que, segundo Gassendi, o juízo é obra não da vontade, mas do entendimento ⁵¹; no entanto podemos, sem aceitar sua opinião sobre este ponto, retomar sua objeção. – O juízo falso não é *incompletamente* verdadeiro; não é uma *parte* da verdade: ele é *outro* que a verdade.

De resto, se olharmos com atenção, Descartes admite que não resolveu o problema tal como ele o havia posto. Ele concordou que o erro – ao menos em relação a quem se engana – contém alguma coisa de positivo. Precisava a bravura de Spinoza para negá-lo. – Uma vez feita esta concessão, precisamos renunciar a sustentar que o mundo é perfeito. Não estaríamos renunciando a esta teoria se declarássemos que o mundo, para ser perfeito, deveria conter alguma imperfeição? – De novo, Gassendi iria mostrar o ponto fraco do sistema: “É uma perfeição maior numa república ter uns cidadãos ruins em vez de ter todos eles bons?” ⁵² Responder como o faz Descartes, perguntando se gostaríamos que “o corpo humano fosse coberto de olhos, para parecer mais belo” ⁵³, é recusar ver a dificuldade; pois não se trata de saber se poderíamos ter dado ao mundo ornamentos supérfluos, mas se seria possível fazer desaparecer uma imperfeição positiva. “Não viria ao espírito de um homem, dizia ainda

⁵⁰ [Gassendi] Ad IV *Méd. Dubit.* II, *Instand.*

⁵¹ [Gassendi] Ad IV *Méd. Dubit.* III, *Inst.* I, II.

⁵² *Respostas às Quintas Objeções*, 65.

⁵³ *Respostas às Quintas Objeções*, 47.

Gassendi, desejar um corpo semelhante à cabeça de Argos, mas não existe ninguém que não gostaria de estar protegido do erro”⁵⁴.

Talvez, em todo caso, Descartes não estivesse persuadido que o mundo fosse atualmente perfeito. São considerações teológicas que o levaram a sustentar esta tese⁵⁵: “Tentei, diz ele, aclarar a dificuldade proposta no tocante à causa dos erros, supondo que Deus tenha criado o mundo muito perfeito, para que, supondo o contrário, esta dificuldade cesse inteiramente.”

⁵⁶ Resta saber se, para que esta dificuldade cesse inteiramente, não seria preciso fazer mais concessões do que Descartes queria, e renunciar ao seu método preferido.

Se renunciarmos conceber o mundo como perfeito, ainda é possível, certamente, concebê-lo como necessário e contínuo, assim como o entendia Spinoza. Descartes talvez tenda a isso quando diz que o mundo é “aquilo que deve ser”⁵⁷ – Mas o abandono da perfeição pode também preparar o abandono da necessidade e da continuidade; encontramos em Descartes tendências marcantes nesta direção.

Se no mundo tudo se encadeia atualmente segundo leis necessárias, não podemos esquecer que para Descartes o mundo é essencialmente contingente em sua origem, pois as próprias verdades eternas derivam de um ato livre da vontade divina.

Ainda mais: segundo a teoria da criação continuada, a duração do mundo é contingente; longe de existir necessariamente, o mundo é, por assim dizer, a cada instante re-posto em questão,

⁵⁴ Gassendi, Ad IV *Méd. Dubit.* II, *Instantia*, p. 314, éd. de Florence.

⁵⁵ *Carta XLV*, p. 126.

⁵⁶ *Carta XLVIII*, p. 143.

⁵⁷ *Carta XLV*, p. 126.

e recairia no vazio se não fosse sem cessar sustentado e criado novamente pela potência divina.

E, apesar deste conceito de criação continuada, não é por uma ação única e contínua que Deus conserva o mundo; porque, Descartes o repete várias vezes ⁵⁸, os diversos momentos do tempo são independentes uns dos outros. A ação divina deve então se renovar a cada instante; ela é descontínua, como o próprio tempo; em outros termos, só há continuidade, assim como só há necessidade, para o nosso pensamento; na realidade, tudo é descontínuo e contingente.

É verdade, e nós não podemos esquecer, que para Descartes os atos da criação, distintos em sua aparente continuidade, aplicam-se sempre ao conjunto das coisas. O mundo é considerado como sendo uma peça só, como formando um todo de onde nada pode ser tirado, e onde nada pode ser alterado. — Mas será que não poderíamos ir mais longe e conceber a contingência não só na origem mas também no desenvolvimento das coisas, e mesmo no estado atual? Da mesma forma a descontinuidade introduzir-se-ia na trama atual dos fenômenos. — O próprio Descartes, quando renuncia a seus procedimentos geométricos e olha o mundo tal qual ele é, concebe que muitas coisas que não existem poderiam ter existido no mundo, “se fosse a vontade de Deus colocá-las nele” ⁵⁹.

Se, desenvolvendo este pensamento de Descartes, atribuíssemos a estes possíveis não mais uma possibilidade

⁵⁸ *Meditações*, III, 20; *Princípios*, I, 21; *Respostas às Segundas Objeções*, axioma II, 75; *Respostas às Quintas Objeções*, 35. — Ver Buillier, *Hist. De la Philos. cartésienne*, ch. IV.

⁵⁹ *Discurso do Método*, Parte VI, p. 3.

ideal ou hipotética, mas uma possibilidade real e atual, estaríamos na presença de uma nova teoria do erro. O pensamento falso seria a representação dessas coisas que não existem, mas que teriam podido existir ou poderiam existir; ele seria positivo, no sentido em que seria o pensamento de coisas que existem em algum tipo de grau, pois elas são possíveis; seria positivo ainda no sentido em que a afirmação seria o ato de uma vontade livre.

É verdade que é precisaria renunciar ao método geométrico e reconhecer a experiência como a condição essencial do conhecimento do real. – Não podemos dizer que Descartes deu esse passo. – Tentar fazê-lo, é talvez não ser infiel ao pensamento íntimo do grande filósofo.

CAPÍTULO IV

*Teoria de Spinoza*¹

Uma das características marcantes da filosofia de Spinoza é de ter proporcionado a unidade onde Descartes tinha deixado subsistir o dualismo. Spinoza proclama a dualidade da idéia e de seu objeto (TIE, p. 366, edição de 1677)²; mas trata-se aqui de um dualismo aparente que recobre uma identidade real. Pois se entendermos por objeto a essência inteligível ou objetiva, Spinoza declara que ela é idêntica à idéia verdadeira. “A certeza e a essência objetiva são apenas um” (*ibid.*). Se o objeto é outra coisa que uma essência inteligível, se ele existe na natureza (E1P30), ou se ele é um modo da extensão, Spinoza dirá que um modo da extensão e a idéia deste modo são apenas uma mesma coisa expressa de duas maneiras (E2P7S).

¹ Émile Saisset, [*Œuvres de Spinoza*,] *Introduction*, [v. 1, 1842]. – Paul Janet, *Spinoza et le spinozisme*, *Revue des deux-mondes*, 15 juillet, 1867.

² **NT**: Com o objetivo de facilitar a leitura para o leitor contemporâneo, utilizaremos as seguintes siglas para as citações das obras de Spinoza: **TIE** para o *Tratado da Reforma do Entendimento*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (D), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), apêndice (App), lemas (Lem), corolários (C) e escólios (S), com seus respectivos números.

Em todo caso, em relação à teoria do conhecimento, o objeto é exatamente como se não existisse. Sem dúvida a idéia verdadeira está de acordo com seu objeto (E1Ax6); mas é precisamente por ser verdadeira que ela é conforme ao seu objeto e não o contrário, isto é, por ser conforme ao seu objeto é que ela seria verdadeira. “Nossa idéias, fora delas mesmas, não tem nenhum fundamento sobre o qual possam apoiar-se” (TIE, p. 390). “O pensamento verdadeiro não se distingue apenas pela denominação extrínseca, mas sobretudo pela intrínseca [...]. Ela não reconhece o objeto como sua causa” (TIE, p. 378; E2P5). A verdade deve ser conhecida por si mesma [*verum index sui*] (E2P43S), sem levar em conta o objeto. A conformidade com o objeto é uma consequência lógica e que não merece consideração.

É tão insignificante a conformidade com o objeto que constitui a verdade de uma idéia, que uma idéia conforme a seu objeto pode ser falsa em relação a quem a pensa (TIE, p. 378). – Uma idéia pode ser verdadeira sem ter objeto real, por exemplo a idéia de um instrumento concebido por um artesão e não realizada (*Ibid.*). – Enfim, as idéias se formam no pensamento de maneira inteiramente diversa daquela em que as coisas se formam na realidade. Por exemplo, temos uma idéia adequada da esfera, se a considerarmos como engendrada pela revolução de um semicírculo em torno do diâmetro que o limita; mas não há na natureza esferas engendradas desta maneira (TIE, p. 379). “Não se deve crer que o pensamento verdadeiro seja o conhecimento de uma coisa por suas causas reais; é suficiente explicarmos uma idéia por uma causa qualquer, *ad libitum*”. Portanto o que constitui a essência do pensamento verdadeiro deve procurar-se neste mesmo pensamento e “deduzido da natureza do entendimento”. Em outros termos: se não

podemos afirmar de maneira absoluta que as representações do pensamento são a realidade inteira, pois a substância divina manifesta-se ao mesmo tempo sob a forma de pensamento e de extensão, ao menos em relação ao conhecimento, é no pensamento puro que devemos procurar a verdade inteira, pois as outras maneiras de ser da substância são necessariamente representadas, e toda representação resulta do desenvolvimento interno do pensamento enquanto pensamento.

Idealista como Platão, embora não recusando aos corpos toda realidade, Spinoza chega aos mesmos resultados, pois a verdade consiste unicamente em relações entre as idéias, abstração feita de qualquer ação exterior. Por isso se afasta de Descartes. Para Descartes, com efeito, salvo no conhecimento de Deus, o pensamento não se confunde com o ser, a essência com a existência. Se a ordem de nossos conhecimentos é conforme à ordem das coisas, não é por nossa própria virtude, mas porque uma garantia exterior nos assegura. Descartes está no caminho que leva a Kant; Spinoza vira-lhe as costas.

Em tal doutrina, o problema do erro assume uma importância capital. Spinoza, em seus diversos escritos, dedicou-se de modo especial a resolvê-lo; uma das críticas dirigidas a Bacon e a Descartes, é a de que eles não entenderam a verdadeira causa do erro. (Ep. II,2)³.

³ NT: Manteremos a numeração em algarismos romanos utilizada pelo autor para as *Cartas*, segundo a edição de 1677 – **B. de S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur.** 1677 [Amsterdã: J. Rieuwertsz] –, indicando em algarismos arábicos a numeração correspondente ao texto da edição de Vloten/Land – **Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt.** Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio Tertia. Hagae Comitum, apud M. Nijhoff, 1914, 2v – conforme quadro comparativo de Atilano Domínguez, in: **Correspondencia. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez.** Madrid: Alianza, p. 56-58, 1988.

I. – A inteligência humana, enquanto faz parte de Deus, é absolutamente infalível. Se o pensamento for idêntico ao ser, o erro (E2P49S) é um não-ser. Errar não é pensar o que não é; é não pensar, se tomarmos a palavra “pensar” em seu significado mais alto. Spinoza nos desafia a encontrar um modo positivo do pensamento (E2P33) que constitui a forma do erro ou da falsidade.

No entanto o erro existe; é que ao lado do pensamento verdadeiro ou do entendimento encontra-se a imaginação; ela é a única fonte de nossos erros. Se por vezes nós imputamos o erro ao entendimento, ao fazê-lo nós estamos sendo logrados por uma ilusão (TIE, p. 384); nós confundimos a imagem com a idéia (E1App), ou usamos palavras que não estão vinculadas a nenhuma idéia. “Aquele que se engana num cálculo tem no espírito números diferentes daqueles que estão no papel” (E2P47S). Se ele engana-se, é enquanto associa não as idéias, mas as palavras que são as imagens (TIE, p. 385); mas enquanto usa o entendimento, se calcula verdadeiramente, embora exprima suas idéias por palavras que não convêm a suas idéias, ele não erra. – “Eu não creio estar errado um homem que ouvi gritando há pouco: ‘minha casa voou para a galinha do meu vizinho’; pois seu pensamento verdadeiro me parecia bem claro” (E2P47S).

Spinoza insiste várias vezes sobre esta distinção entre a imaginação e o entendimento, que é uma das partes importantes de sua teoria (E2P49; E4P1; TIE, p. 384; Ep. XXIX,12; Ep. XLII, 37). – No entanto, embora inferior à idéia, a imagem ainda é um modo do pensamento; ainda é impossível que ela represente o que não é.

Se nós somente nos enganamos quando imaginamos, não é da mesma maneira do que quando imaginamos que nos

enganamos. O erro é um não-ser em relação à imaginação tanto quanto em relação ao entendimento. Nada mais absurdo, segundo Spinoza, do que supor “que a alma por sua própria virtude cria as sensações, as idéias sem relação com as coisas, a tal ponto que ela seria quase como um Deus” (TIE, p. 375). – “A imagem não é jamais falsa” (E2P17S). – Se eu digo que o sol está a duzentos pés da terra, é verdade que, conhecido pelos sentidos, ele me aparece nesta distância (E2P35S; E4P1); e deve ser assim em virtude das leis que regem as relações dos corpos entre eles; pois a imagem é, em relação ao pensamento, a expressão daquilo que ocorre na esfera da extensão. – A mesma aparência subsistirá ainda quando conhecemos a distância verdadeira; ela não é então contrária à idéia verdadeira; ela exprime a mesma realidade, mas de uma maneira incompleta, ela está mutilada, inadequada; ela não é falsa.

Da mesma forma Spinoza explica longamente e com muita dificuldade que em virtude da constituição dos corpos, a imaginação deve sempre nos oferecer como presentes os objetos que já foram por ela representados uma vez, mesmo quando estes objetos não existem mais (E2P17C e S).

Então, a afirmação de que o sol está a duzentos pés da terra é falsa apenas em relação ao conhecimento verdadeiro que nos falta (E2P35S). Se enganar, não é nem mesmo imaginar o que não existe, mas sim não imaginar tudo o que existe. – O erro é uma privação ou uma negação (E2P33; E2P35; TIE, p. 379). – Ele é uma privação, se compararmos a idéia falsa à idéia verdadeira, tal como a podemos e devemos ter enquanto seres dotados de entendimento. – Ele é uma negação, se considerarmos a idéia falsa em si, no momento em que se produz, segundo as leis da eterna necessidade (Ep. XXXII, 19; Ep. XXXIV, 21).

Se tivermos em nosso espírito idéias inadequadas e falsas, isso não quer dizer, embora todos os nossos pensamentos sejam modos do pensamento divino, que o erro penetra no entendimento divino. – Pois, se estas idéias são falsas ou inadequadas, é porque nós enxergamos apenas uma parte das causas e dos efeitos; é que, nesta corrente de causas e efeitos cujas extremidades se perdem no infinito, nós cortamos, por assim dizer, uma parte, sem ver nitidamente como ela se relaciona com o que lhe precede e com o que lhe segue. As percepções dos sentidos ou da imaginação são “como as conseqüências separadas de suas premissas” (E2P28).

Mas o entendimento divino envolve a totalidade infinita destes efeitos e causas; para ele portanto não há nada incompleto, nada mutilado (E2P1). – A causa do erro é então unicamente a imperfeição ou a limitação de nosso espírito.

Enfim, perguntar como é possível que espíritos limitados se formem no seio do pensamento divino, que séries parciais de fenômenos reais sejam representadas, num certo momento do tempo, seria nos perguntarmos como a duração aparece ao lado da eternidade, os modos finitos ao lado dos atributos infinitos. – Spinoza não dá explicação sobre este ponto; ele não deduz os modos dos atributos (E1P28), apenas constata a existência deles; é um dos postulados de sua metafísica.

Não basta explicar a natureza da idéia falsa para concluir a teoria do erro. Como Descartes, Spinoza distingue a idéia e a afirmação; seguindo seu exemplo, este define a afirmação como um ato da vontade (E2P48); pois a vontade consiste unicamente em afirmar ou em negar. No entanto, mais uma vez, Spinoza, identificando os dois termos que ele acaba de distinguir, escapa ao dualismo cartesiano.

A vontade não é, segundo ele, um poder real e independente; ela é uma abstração. Não há vontade, há apenas volições; e a volição não existe fora da idéia mais do que a *pedreidade* [*lapideitas*] existe fora da pedra⁴ (E2P48S; E2P49; Ep.II,2). – A idéia, é um ponto em que Spinoza sempre volta (E2P48S), não é uma coisa muda, uma pintura riscada num quadro: ela é real, ativa, viva, se assim podemos dizer. Ela se oferece sob um duplo aspecto; mas a representação e a afirmação, o elemento intelectual e o elemento voluntário não existem um sem o outro; eles se interpenetram e se confundem. “A vontade e o entendimento são uma única e mesma coisa” (E2P49S).

Desde já, não é mais possível dizer com Descartes que a vontade é infinita enquanto o entendimento é finito. – A vontade ultrapassa o entendimento, se por entendimento queremos apenas nos referir às idéias claras, mas ele não é maior do que a faculdade de conceber (E2P49S). – Da mesma forma é uma ilusão crer que nós podemos suspender nosso juízo. A dúvida resulta não de um conflito entre a idéia e a vontade, mas da oposição entre duas idéias ou melhor ainda, entre duas imagens (E2P49S; TIE, p. 381). Se, concebendo um cavalo alado, suspendemos a afirmação daquilo, é porque temos uma idéia que exclui a existência deste tipo de cavalo. Sem esta idéia, a vontade não saberia de forma alguma onde atuar; ela estaria no vazio. “Não atingimos por nenhum ato de vontade o que não atingimos por nenhum pensamento” (E2P49S).

⁴ NT: Apesar de no original em francês de Victor Brochard estar escrito *Pierre* com *P* maiúsculo, o que poderia sugerir que Brochard refere-se ao nome próprio, verificamos no texto de Spinoza (E2P48S) que se trata do mineral *pedra* e não do nome próprio.

Segue-se daí a certeza fazer parte integrante da idéia verdadeira (E2P43S). Estar certo, não é aderir a uma idéia considerada por um momento duvidosa; não há lugar na ética para a dúvida metódica.

Estar certo e saber que se está são uma única e mesma coisa; pois, se já estamos certos de uma coisa, como sabemos nós disso? A consciência que temos da certeza supõe que a possuímos (E2P43S). Se esta consciência fizesse a certeza, não deveríamos também ter consciência desta consciência? (TIE, p. 367), e como sair deste progresso ao infinito? – Não é necessário, para saber, que eu saiba que sei. Não se ascende então à certeza; ela é um ponto de partida e não um ponto de chegada. Podemos distingui-la de outros estados do espírito (é justamente nisso que consiste todo o método), mas só se pode distinguir algo que se possua; precisamos estar no coração do ser e da verdade para conhecê-la. Também não há critério “*Veritas norma sui et falsi est*” (E2P43S). Uma vez conhecida, a idéia verdadeira é “um instrumento natural” que permitirá avançar na ciência (TIE, p. 368).

Assim sendo, é apenas por excesso de palavras que nós dizemos de um homem que se engana que ele está certo. “Nunca diremos que um homem está certo, por mais forte que se possa supor sua adesão ao erro” (E2P49S).

Da mesma forma que a idéia adequada envolve a certeza, a idéia inadequada envolve um ato de vontade ou afirmação tão longe da certeza quanto a idéia mutilada da idéia completa (*Ibid.*). Esta afirmação não está mais errada do que a própria idéia da qual ela é inseparável.

Portanto uma afirmação está errada apenas por ausência: ela é uma privação. A aparente certeza que se atribui às vezes ao

erro se reduz à ausência de dúvida (*Ibid.*). – Destes dois estados, profundamente diferentes, embora os confundamos algumas vezes, um é negativo, o outro positivo. – A afirmação adequada difere da afirmação inadequada por uma “denominação intrínseca” (TIE, p. 378). Há nas idéias alguma coisa de real que distingue as verdadeiras das falsas.

A prova que a aparente certeza que se atribui às idéias inadequadas não tem nada de positivo, é que na presença da idéia adequada ela desaparece. A imagem subsiste ao lado da idéia verdadeira (E2P35S; E4P1S), e mesmo na prática, pode ser útil conservá-la; mas a crença desaparece, e não há mais erro. Com efeito, o que é verdade a respeito da ficção, também o é para o erro (TIE, p. 377). Ora, sabendo que Deus existe, eu não poderia mais fingir que Deus não existe, da mesma maneira que eu não posso fingir um elefante passando pelo buraco de uma agulha (TIE, p. 372). Um ser onisciente não poderia fingir nada. – Não é verdade, por outro lado, que as ficções da imaginação se impõem à crença com a mesma necessidade que as idéias. Podemos sempre imaginar o contrário de uma coisa falsa; não podemos imaginar o contrário de uma coisa verdadeira quando a conhecemos como tal. “A ficção não é limitada pela ficção, mas pela inteligência” (TIE, p. 375).

Agora como distinguir a certeza e a ausência de toda dúvida quando, não estando simultaneamente presentes, elas não se distinguem delas mesmas? De certo modo, nós o vimos, não há norma de verdade: a certeza é conhecida porque ela existe. Spinoza dá no entanto uma norma para a verdade “*ut optimam veritatis normam habeamus*”⁵ (*Ibid.*). Mas este critério deve nos servir, não para decidir se podemos estar certos, mas para

⁵ NT: Tradução: [...] para que tenhamos a melhor norma de verdade.

reconhecer se estamos. O meio de reconhecer a verdadeira certeza é utilizarmos exclusivamente idéias simples ou idéias compostas de idéias simples. “Pois, a falsidade consiste apenas em afirmar a respeito de uma coisa, o que não está contido no conceito desta coisa.” (TIE, p. 379, p. 384). Spinoza não admite como verdadeiros os juízos cujos ternos são unidos *a priori*; ele descarta o que Kant chamará de juízos sintéticos *a posteriori*.

Por exemplo, podemos afirmar que a revolução de um semicírculo em torno de seu eixo engendra uma esfera; mas se nos limitarmos a afirmar a rotação do semicírculo, nos enganamos; pois esta idéia não está contida nem no conceito do semicírculo, nem no conceito do movimento. Então, se afirmarmos apenas idéias simples como as idéias de semicírculo, de quantidade, de movimento, etc., ou idéias derivadas de idéias simples, não corremos nenhum risco de cair no erro (TIE, p. 378).

Enfim, podemos descobrir a falsidade de um erro ou de uma ficção considerando as conseqüências que regularmente podem ser deduzidas. De uma idéia verdadeira, ao contrário, embora fingida, só podemos tirar por via de dedução regular, conseqüências verdadeiras. (TIE, p. 369-376).

II. – Considerada sinteticamente, a teoria do erro, segundo Spinoza, reduz-se a duas proposições:

- 1º Existem idéias inadequadas distintas das idéias adequadas;
- 2º A imperfeição das idéias inadequadas opostas à perfeição das idéias adequadas é suficiente para dar conta do erro.

Não há no entendimento humano um vício radical tal, que certos modos de pensamento possam não corresponder aos modos do ser, que o pensamento não possa desde então ser

considerado como a medida do ser, que o não-ser enfim seja aí representado. Tudo o que pensamos existe. Spinoza poderia retomar a palavra de Parmênides: “O ser é, o não-ser não é; nunca sairá deste pensamento”.

No entanto, Spinoza tem que concordar que se o não-ser não é, o menos-ser, o ser imperfeito é; aos modos imperfeitos do ser correspondem as idéias inadequadas. O erro, propriamente falando, não existe mais do que o não-ser; ele é uma verdade menor. As idéias inadequadas são verdadeiras, mas menos verdadeiras do que as idéias adequadas; enquanto menos verdadeiras, nós as chamamos falsas; o erro é apenas a ausência de uma perfeição; é o que Spinoza chama uma privação ou uma negação.

Descartes tinha distinguido duas coisas no erro ⁶: a idéia falsa e a afirmação voluntária que a ela se une. Para ele, como para Spinoza, a idéia falsa é apenas incompleta; o pensamento num certo grau representa apenas o que não é. A vontade, independente da inteligência, pondo como verdadeira a idéia confusa, lhe atribui uma realidade positiva. O erro sempre supõe uma ausência de conhecimento, mas é outra coisa e mais do que esta falta de conhecimento.

Spinoza está inclinado, por razões que vêm não mais de sua teoria do conhecimento, mas da concepção que tem do mundo, a repelir esta teoria. — A vontade não é diferente do entendimento, o erro não é nada de positivo, mesmo do ponto de vista da afirmação. Como a idéia não é falsa, a afirmação não está errada. Mas se a afirmação é sempre verdadeira, ela pode, assim como a idéia da qual depende, ser menos verdadeira do que outras afirmações. Enquanto menos

⁶ Ver anteriormente, Capítulo III.

verdadeira, nós a chamamos de falsa. Aqui, o erro ainda não é mais do que privação ou negação.

Uma primeira crítica que podemos fazer a teoria de Spinoza é que se, em sua hipótese, é impossível admitir que o pensamento pensa o que não é, não é mais fácil compreender que ele pensa imperfeitamente o que é. Da mesma forma não podemos compreender como a imperfeição se introduz no ser; o menos-ser é uma espécie de não-ser. Não se resolve a dificuldade apenas considerando os modos do pensamento como infinitos em número e constituindo atualmente o entendimento divino (E5P40S; E1P28); ou admitindo este entendimento como intermediário entre o pensamento puro e os modos, e procurando na natureza naturada uma espécie de equivalente ao infinito, absoluto de qualquer forma, da natureza naturante (E1P31). Como religar o pensamento puro que vê todas as coisas sob a forma da eternidade com o entendimento que, embora as vendo atualmente, também as vê na duração? E se as idéias tornam-se inadequadas apenas para um entendimento finito, como compreender que no entendimento divino destacar-se-iam séries parciais de idéias? Como compreender a individualidade, tão fraca e tão aparente quando a presumimos (e é preciso presumi-la para explicar o erro, mesmo como o entende Spinoza), junto ao Ser eterno e indivisível? – Uma doutrina que despreza a experiência e pretende deduzir tudo de uma definição, se contradiz deixando tais questões sem resposta. Parmênides era mais conseqüente quando se recusava em admitir junto ao ser, não só o não-ser, mas a imperfeição do ser.

Se por um momento concordarmos que o erro reduz-se a uma simples privação, o problema é saber como nosso

pensamento é falho, isto é, imperfeito; e Spinoza nos solicita aceitar como postulado que ao lado do pensamento perfeito se encontre o pensamento imperfeito, que ao lado do conhecimento adequado se encontre o conhecimento inadequado! – Spinoza aliás incorre mais de uma vez nesta contradição. Nada mais simples em sua doutrina do que a explicação das relações da alma e do corpo, mas condicionando admitir que Deus é ao mesmo tempo pensamento e extensão. A união destas duas naturezas contrárias será mais inteligível em Deus do que em nós?

Mas a parte importante de sua teoria é a definição do erro. Ora, é fácil reparar que, seja do ponto de vista da idéia, seja do ponto de vista da afirmação, Spinoza desnaturaliza inteiramente o erro.

Se me represento o sol como afastado da terra duzentos pés, ou se imagino um cavalo alado, num ponto de visto estou no erro, pois me represento coisas diferentes do que elas são; está claro que este erro é provocado pela imperfeição do espírito humano, e como somos capazes de ter um conhecimento mais exato, Spinoza tem razão de dizer que o erro é uma privação ou uma negação. Num outro sentido, portanto, não me engano, pois é verdade que o sol parece estar a duzentos pés, que vejo um cavalo alado. Spinoza ainda tem razão de dizer que a imagem em si mesma não é falsa.

Agora, acontece que, não contente de imaginar o sol a duzentos pés, eu julgo *saber* que de fato o sol está a duzentos pés. Seja por um raciocínio como aquele dos que comparavam a grandeza do sol ao tamanho da península do Peloponeso, seja tomando o conhecimento do primeiro gênero pelo conhecimento do terceiro gênero, isto é, por uma intuição

direta da realidade, tenho a pretensão de conhecer a coisa, não segundo a ordem da natureza, mas segundo a ordem da razão. O primeiro erro ainda subsiste, e acrescenta-se um segundo; eu não só me represento mais as coisas exteriores diferentes do que elas são, mas também me represento diferente do que é o próprio ato do meu pensamento. – Mas, eu posso me enganar sobre este ponto?

Spinoza reconhece que confundimos muitas vezes o entendimento com a imaginação, mas ele quer dizer que acreditamos que estamos usando o entendimento sem estarmos realmente utilizando-o. Se atribuímos à imagem os caracteres da idéia, é porque as palavras que expressavam estes caracteres quando utilizávamos realmente o entendimento ficaram a nossa disposição. Estas imagens acrescentadas a outras imagens formam o erro.

Esta explicação poderia ser aceita se, na maioria dos erros não agíssemos conscientemente. Quando um erro é pensado, precedido de dúvidas, sustentado por um raciocínio, como o célebre sofisma segundo o qual os antípodas não poderiam ser habitados, como sustentar que ele resulte de um jogo da imaginação e que o entendimento não tem nada com isso? Será que os animais são capazes de tais erros? E se for verdade que o raciocínio, quando rigoroso, não pode nos enganar, não é fazendo uso da faculdade considerada por ele como a maior, o conhecimento intuitivo, que caímos no erro? Quando Descartes, cheio de confiança nas idéias claras, afirmava que o pensamento humano é uma substância real, ele estava enganado, segundo Spinoza. Diríamos que acreditando captar a realidade, Descartes não se servia de sua potência atual de pensar, que ele estava agindo como um ser dotado somente

de imaginação e que teria pensado nisso outras vezes? Estranha situação aquela de Spinoza obrigado a provar a uma pessoa razoável, que pretende raciocinar, que ele não está raciocinando! É persuadir um homem acordado que está dormindo!

Na realidade, não é a lembrança dos atos do entendimento, é o entendimento em ato que remata o erro. O homem engana-se enquanto ser racional. A partir daí, o erro não é mais uma privação. Eu não me engano porque me falta uma idéia que terei mais tarde ou que outros terão. Ao contrário, acrescento algo à imagem que me foi dada; empresto-lhe os caracteres que ela não tem. O conhecimento do segundo e, sobretudo do terceiro gênero é causa da falsidade das idéias. O erro é um modo positivo do pensamento.

O verdadeiro problema do erro consiste em procurar como, mesmo servindo-se da razão, o homem pode enganar-se. Trata-se, como dizia Platão, que nitidamente percebeu a dificuldade, de explicar como ao mesmo tempo sabemos e não sabemos. O erro não é mais um acidente que podemos afastar; ele atinge o próprio coração do pensamento; é a legitimidade da faculdade de conhecer que se encontra aqui posta em dúvida.

Spinoza não podia resolver este problema; ele nem sequer podia admitir que fosse posto nestes termos. Por isso ele desconheceu a natureza do erro. Para falar a verdade, ele não explica o erro, ele o nega.

No entanto, era impossível que uma distinção tão simples escapasse a um filósofo como Spinoza. Ela apresentou-se a ele quando escrevia o *De Intellectus emendatione*. Ele vê claramente que há no erro outra coisa além de uma imagem particular, mas ele não pode sustentar que este outro elemento

seja de natureza intelectual. É aqui que ele recorre à idéia abstrata do ser. A idéia abstrata do ser (E2P40S), como todos os conceitos transcendentais, é obra da imaginação; ela representa as idéias no seu grau mais elevado de confusão. No entanto ela oferece certas analogias com as noções comuns e as confundimos muitas vezes; ela é como um meio termo entre a imagem e a idéia. A idéia do ser está no espírito como uma forma vazia, pronta para ser aplicada à todas as coisas que se apresentam juntas na memória. Que a memória nos represente ao mesmo tempo uma árvore e a faculdade de falar, pensaremos que a árvore fala (TIE, p. 374). Um grande número de erros surge então do fato de que concebemos as coisas muito abstratamente. “É preciso evitar confundir a natureza com os princípios abstratos, embora sejam verdadeiros axiomas” (*Ibid.*, p. 380).

Não é fácil determinar qual distinção Spinoza estabelece entre os termos transcendentais e as noções comuns. Em primeiro lugar, as noções comuns, entre as quais ele cita apenas a extensão e o movimento (E2Lem2) devem, embora adequadas, ser distintas do conhecimento intuitivo ou do primeiro gênero; parece até que Spinoza as coloca contra a sua vontade no meio das noções adequadas (E5P36S). – Se elas são adequadas, elas representam o que é comum a todas as coisas (E2P38). Ora como conhecemos o que é comum a todas as coisas? A extensão é afirmada *a priori* (E2Def1). Mas o movimento é afirmado como axioma (E2Ax1); donde resulta este axioma senão da experiência? O próprio Spinoza diz que seus postulados apenas contém fatos estabelecidos pela experiência (E2P17 e E2P40S). – Mas por outro lado, os termos transcendentais e as noções universais derivam da experiência. Portanto de onde vem esta profunda diferença

entre estas duas ordens de conhecimento? Por que a idéia de ser é abstrata quando a idéia de movimento é uma noção comum? “Os princípios abstratos são também, diz Spinoza, verdadeiros axiomas” (TIE, p. 328). Por que Spinoza é nominalista no primeiro caso, e realista no segundo? Não teria ele esquecido a prescrição, tantas vezes renovada por ele, de não confundir a imaginação e o entendimento?

Mas mesmo supondo que a distinção das idéias e das imagens seja nitidamente estabelecida, se a idéia do ser pertence à imaginação, o erro sem dúvida é sempre uma privação, em relação à idéia racional supostamente ausente, mas continua impossível explicar que esta imagem reveste para nossa consciência os caracteres da idéia adequada sem que o entendimento intervenha.

Enfim Spinoza chega até a reconhecer a ação simultânea da imaginação e do entendimento. Os estóicos, diz ele, se formaram uma imagem confusa da alma; ao mesmo tempo eles imaginavam e compreendiam que os corpos mais sutis penetram os outros sem serem penetrados por nada. Daí esta conclusão que o espírito é um corpo sutil. “A idéia verdadeira encontra-se misturada com as idéias indistintas” (TIE, p. 380). — O ato do entendimento, produzindo-se ao mesmo tempo em que a imagem verdadeira, que também segue de perto uma imagem falsa, estende-se às duas imagens e as engloba.

Mas tudo o que comporta a teoria de Spinoza, é uma justaposição tão vizinha, uma sucessão tão rápida quanto nós desejamos da idéia verdadeira e da imagem falsa; se houver mistura, o entendimento, nem que seja por um momento, pensa o que não é. O que não existe é representado no pensamento, e como o que é representado no pensamento

existe, o que não é existe. Eis o modo positivo do pensamento que constitui o erro e que Spinoza nos desafiava a encontrar. – E trata-se aqui de um modo positivo; pois Spinoza falando do erro dos estóicos, usa a palavra “certeza” (*certi reddebantur*). No entanto declarou em outro lugar que não atribuiria nunca a certeza a um homem que erra.

Da mesma forma Spinoza, para explicar a afirmação errada, a desnatura.

De início, dizer que a afirmação errada é uma privação, é dizer que ela não envolve nenhuma resistência positiva, nenhum posicionamento da vontade; tão logo a verdade aparece ao espírito, a vontade deverá apressar-se em reconhecê-la.

De fato, é uma opinião geralmente aceita pelos filósofos; parece impossível admitir que, se tivermos no espírito uma idéia verdadeira, possamos recusar-lhe nossa adesão. Mas é preciso tomar cuidado para não jogarmos com as palavras. Se uma idéia é verdadeira *para nós*, é claro que estamos certos; mas a questão é saber se uma idéia não pode ser verdadeira em si sem nossa adesão. Não é possível que um homem que nega ou que duvida, um cético, tenha, do ponto de vista puramente intelectual, exatamente a mesma idéia que um homem que afirma? Será que não podemos compreender uma coisa, vê-la com os olhos do espírito como aqueles que crêem nela, e não crer? Sempre há o recurso de pretender que aqueles que nesta hipótese, não crêem, estão de má fé; ou que eles não compreenderam inteiramente aquilo que negam ou recusam a afirmar; mas isto é uma simples petição de princípio. Considerando apenas os fatos, será que as negações dos céticos, as divergências de opinião, a obstinação dos preconceitos, nos autorizam a afirmar como coisa

evidente que uma idéia verdadeira leva necessariamente, por sua própria virtude, à adesão de cada um?

Mas, sem insistir nesta questão delicada, a teoria de Spinoza expõe-se a uma crítica muito mais grave. Se a afirmação errada é apenas uma privação, conclui-se, e Spinoza o proclama, que ela deve ser diferente por um caráter intrínseco da afirmação verdadeira. Aqui de novo há um equívoco.

Podemos dizer de um homem que se engana, que ele não está certo, se, como Spinoza, nos colocamos no absoluto ou, como falamos, do ponto de vista objetivo. Mas, em relação ao indivíduo, ao sujeito, a certeza é um estado do qual somente ele é juiz. Ora, de fato, – e aqui encontramos uma das grandes dificuldades do problema do erro –, ele encontra-se muitas vezes neste estado quando ele pensa uma coisa falsa. Se, mesmo do ponto de vista do indivíduo, a certeza verdadeira e a certeza falsa, são radicalmente diferentes, de onde vem que, apesar de nossos esforços, tomemos uma pela outra? E em que consiste esta diferença? Eis outra vez Spinoza obrigado a sustentar que não estamos certos quando acreditamos estar certos e que ele sabe melhor do que nós o que acontece em nós.

Enfim, quais os argumentos de Spinoza estabelecendo que a afirmação voluntária não é livre? Neste ponto, em que se afasta de Descartes, ele ataca muitas vezes seu mestre.

A queixa que ele faz na maioria das vezes é de não ter visto que a vontade é uma abstração. Está certo que para Descartes, a vontade, assim como a inteligência humana, é uma realidade distinta de seus modos. Mas aqui a questão não é saber se Spinoza, realista como Descartes quando se trata do pensamento, o qual nos é conhecido apenas pelas idéias, tem razão de ser nominalista quando trata-se da vontade humana.

A dificuldade verdadeira, como ele mesmo o aponta, é procurar se as volições são puras abstrações. Ora Descartes admite que as volições estão sempre unidas às idéias: a vontade se deixa levar a afirmar uma coisa apenas quando o entendimento a representa. Mas a volição é no entanto uma função diferente da idéia; rigorosamente ela não depende da idéia; ela não é sempre determinada por ela e muitas vezes a ultrapassa. – Spinoza, em nome de seus princípios, nega que seja assim; mas não prova nada por meio de alguma razão particular. À afirmação de Descartes, ele opõe outra afirmação que só tem valor se aceitarmos seus postulados.

Spinoza ainda censura Descartes quando este acredita que podemos suspender nosso juízo. Segundo ele, suspendemos nosso juízo apenas quando, duas idéias que se excluem estando presentes, as afirmações que elas envolvem se neutralizam. Mas se for incontestável que não duvidamos a não ser por alguma razão, que na dúvida uma idéia sempre se opõe à outra, resta a saber se é a idéia que traz na garupa a volição, ou se, ao contrário, não é a volição que suscita a idéia. Podemos conceber de fato, que para reter uma afirmação, a vontade, no meio do número indefinido das idéias possíveis, virtualmente presentes ao espírito, escolha uma, a chame, fixe sobre ela a atenção do espírito. As razões para duvidar, boas ou más, não faltam nunca em qualquer caso, quando o pensamento for alertado por si mesmo pela descoberta de seus próprios erros. Portanto, se a dúvida surgir, que direito temos de sustentar que a origem esteja somente na idéia, e não também num ato espontâneo e contingente? Em todo caso, Spinoza não dá nenhuma razão para provar que não pode ser assim.

No fundo, Toda esta argumentação contra Descartes apóia-se sobre a demonstração pela qual Spinoza acredita ter provado que não há nenhuma liberdade, nenhuma contingência neste mundo. Esta proposição resulta, pois, rigorosamente da definição da substância; mas talvez, por outro lado, seria justo dizer que, apesar da ordem dos teoremas, ele dá esta definição da substância por que ela exclui a liberdade. A idéia-mãe do sistema, o postulado fundamental é a negação da liberdade. É o que indica muito claramente numa de suas cartas: “É evidente que minha opinião sobre a necessidade das coisas não possa ser entendida sem as demonstrações da ética; estas, ao contrário, podem ser entendidas apenas se esta opinião foi previamente compreendida”. (Ep. XXXVIII).

Resumindo, a doutrina intelectualista e fatalista de Spinoza repousa sobre um princípio que se apresenta sob duplo aspecto. O pensamento é idêntico ao ser; tudo o que está sendo pensado com clareza existe. — A partir daí, não há no mundo nenhuma contingência. — Mas neste sistema, é radicalmente impossível explicar o erro. Errar, pois, é pensar o que não existe; assim o intelectualismo está arruinado. Errar, por outro lado, é realizar, tanto quanto possível para a vontade limitada do homem, uma existência contingente ao lado das existências necessárias ou tidas como tais; assim o fatalismo está arruinado.

Spinoza fracassou completamente quanto ao problema do erro, cuja importância ele mesmo proclamava. Ele não explica o erro; ou o que ele explica, é o erro não como ele é, mas tal qual ele seria se o sistema de Spinoza fosse verdadeiro.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V

Da verdade

De modo geral definimos a verdade como sendo a conformidade de uma idéia com seu objeto. – Por objeto, entende-se ou uma coisa em si, exterior e heterogênea ao pensamento, ou uma essência inteligível.

Se o objeto for uma coisa em si, resta a entender como duas coisas heterogêneas, uma idéia e uma coisa em si, podem ser semelhantes ou conformes uma à outra. – Além disso, é impossível verificar esta conformidade. Como o objeto existe para nós apenas se for representado pelo pensamento, não é nunca ao objeto em si, mas a uma representação ou idéia do objeto que comparamos a idéia considerada verdadeira.

Se o objeto for uma essência inteligível, compreende-se realmente que a idéia possa ser conforme ou semelhante a ele. Mas essa essência inteligível só existe, ela também, ao menos para nós, somente quando é representada em nosso pensamento. É nele mesmo que nosso espírito a descobre. Alguns metafísicos, tais como Spinoza, chegam mesmo a afirmar que a idéia verdadeira e seu objeto, assim definido, são uma só e mesma coisa.

De qualquer maneira, é sem sair de si mesmo que nosso espírito pode descobrir a verdade. — A verdade não pode ser outra do que a conformidade do pensamento consigo mesmo. Entre nossas representações, há as que possuem esta propriedade de serem verdadeiras: por isso chamam-se objetos. Falta determinar em que consiste esta propriedade.

Se a idéia-objeto se distingue das outras representações, não pode ser unicamente por ato de fé ou de crença, o qual a considera como uma intuição e a declara conforme a uma coisa em si: pois a fé ou crença, mesmo no seu grau mais elevado, pode aplicar-se ao erro. É preciso que a idéia-objeto apresente por si mesma alguns caracteres que, independentemente de nossa adesão, a constitua no que ela é. — A verdade é outra coisa do que a crença, ou mesmo a certeza.

Pode parecer natural dizer que este caráter distintivo da idéia-objeto é a evidência. — Mas se a evidência fosse uma propriedade intrínseca das idéias, não compreenderíamos que as mesmas coisas não pareçam evidentes para todos os espíritos. — No fundo, a evidência é apenas outro nome para a crença ou para a certeza subjetiva. Não é porque uma coisa é evidente que nós estamos certos; mas é porque estamos certos que nós dizemos que ela é evidente. A evidência é a certeza objetivada. — Devemos procurar em outro lugar o caráter da verdade.

I. — A rigor, não existe verdade nas idéias, se por idéias entendemos os elementos irredutíveis do conhecimento. Enquanto estas representações aparecem isoladamente no espírito, elas não são nem verdadeiras nem falsas: em relação a que elas poderiam ser, já que descartamos a consideração das coisas em si? — A verdade e o erro aparecem apenas na relação que estabelecemos entre eles. É o que exprimimos

geralmente dizendo que há erro apenas no juízo. – É preciso salientar que entendemos aqui por juízo, não uma afirmação ou uma crença, questão a ser considerada mais tarde, mas simplesmente a síntese mental, a aproximação no espírito de vários elementos.

Não basta que uma síntese mental seja formada, para que haja, propriamente falando, verdade ou erro. Enquanto nos limitamos a constatar as sucessões ou as ligações das idéias que se completam na consciência, não podemos errar. As verdades que conhecemos desta forma não tem interesse algum: os céticos mais determinados nunca contestaram que pensamos uma coisa no momento mesmo em que a pensamos.

A verdade e o erro aparecem quando o pensamento ultrapassa o momento presente, quando se eleva acima do fenômeno atual, que ela concebe, além da representação presente, que é efêmera, alguma coisa que dura e que sobrevive. – Numa só palavra, há verdade ou erro apenas quando generalizamos, quando concebemos a ligação formada pelo espírito como independente em relação a nós, de tal forma por exemplo que nós mesmos ou outras pessoas, nas mesmas circunstâncias, teríamos que representá-la da mesma maneira.

Esta persistência da verdade oposta à diversidade sempre em mudança de nossas maneiras de ser individuais, o senso comum a representa sob a forma de um ser, de uma substância situada no espaço e no tempo; ele a concebe como uma coisa em si, existente fora de todo pensamento. “O verdadeiro, dizia Bossuet¹, é o ser”. – Sob o ponto de vista em que nos encontramos, é preciso recusar esta concepção.

¹ *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, 16.

Todos admitem sem dificuldade a realidade das leis da natureza independentemente dos fenômenos que elas regem; no entanto, ninguém sonha torná-las entidades ou substâncias. – Seria tão difícil generalizar esta concepção? Entre nossas diversas representações, existem relações constantes e necessárias que se impõem a qualquer pensamento assim como as leis da natureza se impõem aos fenômenos. Estas relações são o único objeto do pensamento verdadeiro.

Se realmente quisermos atribuir-lhes um substrato ou um assunto, podemos considerá-las, a exemplo de Bossuet quando fala das verdades eternas, como os pensamentos de uma inteligência universal que seria sempre em ato. No entanto, é preciso salientar que, se personificarmos esta inteligência universal num ser transcendente, iríamos ver renascer as dificuldades que encontramos quando se tratou de verificar a adequação de nossas idéias com as coisas em si. Que uma inteligência absoluta exista ou não fora da humanidade, o pensamento universal deve ser para nós apenas um termo geral expressando a totalidade das verdades adquiridas, ou um ideal que só pode ser realizado sucessivamente nos pensamentos individuais.

A verdade é, em qualquer circunstância, o que esta inteligência universal pensaria, ou mais simplesmente, o que deve pensar cada espírito semelhante ao nosso, se o supormos desligado de qualquer pressuposto ou paixão. Pensamos a verdade quando pensamos como indivíduos o que deveríamos pensar como homens.

Segue-se que, para distinguir a verdade, não podemos invocar o consentimento universal. Este consentimento não existe de forma alguma. Mesmo que fosse real, seria impossível

consultá-lo a cada instante. Além do mais, considerá-lo como critério da verdade, seria admitir que a verdade é atualmente conhecida pelo espírito humano, que a ciência está feita. Enfim, supondo que a expressão dos juízos seja sempre igual aos próprios juízos, a afirmação ou crença que é o elemento essencial do juízo não está sempre determinada, – a existência do erro o prova –, pela verdade intrínseca da coisa pensada. O que é verdade para os indivíduos pode ser verdade para a soma dos indivíduos; de fato, podemos ser e fomos unânimes no erro.

Não há outro critério da verdade a não ser a impossibilidade em que nos encontramos para modificar certas sínteses mentais, caso queiramos usar nosso pensamento de acordo com as leis essenciais. – De fato, não podemos deixar de pensar, apesar de nossos esforços, que dois mais dois são quatro; da mesma forma encontramos uma verdadeira impossibilidade se, tendo cisnes pretos diante de nossos olhos, nós tentamos pensar que todos os cisnes são brancos.

Sem sair de nós-mesmos, enquanto nos aplicamos as leis de nosso pensamento, ou que consultamos nossa experiência, nós encontramos obstáculos intransponíveis; são eles que nos permitem distinguir a verdade; é esta necessidade que constitui a propriedade particular do pensamento verdadeiro ou da idéia-objeto. Esta necessidade é tanto mais manifesta para nós, quanto mais esforço fazemos para vencê-la; o livre jogo da imaginação, capaz de formar caprichosamente todas as sínteses, opõe-se claramente, na consciência, às rigorosas combinações do entendimento e aos dados da experiência. É o conflito da vontade e da necessidade que nos permite distinguir, entre nossas representações, aquelas que são nossa obra individual e aquelas que são comuns a todos os espíritos.

É verdade que às vezes algumas sínteses se apresentam ao espírito com um caráter de necessidade aparente, fundamentada apenas sobre o hábito ou a educação. Stuart Mill cita o exemplo desses homens que consideravam inconcebível que os antípodas fossem habitados². Mas pelo fato de existir uma necessidade de hábito, isto é, totalmente pessoal e subjetiva, não temos o direito de concluir que não exista ao mesmo tempo uma necessidade de natureza, impessoal e objetiva. Conclui-se daí que é difícil discernir as verdades e que o erro se introduz facilmente nas sínteses que parecem mais evidentes; o que nunca foi dúvida para ninguém.

Além do mais, precisamos observar que a necessidade de que falamos é puramente intelectual; trata-se da necessidade de *pensar* e não da necessidade de *crer*.

Muitos filósofos acreditaram ter encontrado o critério da verdade na impossibilidade em que estaríamos de recusar nossa adesão a certas sínteses. Talvez, entretanto, não existe nenhuma proposição a qual um homem não possa negar aprovação. Duvidamos de tudo, do *cogito ergo sum*, tal qual o entendia Descartes, da existência do mundo exterior, das verdades matemáticas.

Portanto, há coisas, diremos, das quais é impossível duvidar seriamente. Podemos, por exemplo, estando gelados, não crer que estamos com frio?

Mas há aqui um equívoco sobre o sentido da palavra “crer”. Se este termo aplica-se ao fenômeno no momento em que é percebido, ele tem outro valor do que quando exprime a afirmação de uma coisa real ou objetiva. Outra coisa é falar:

² *Système de Logique*, liv. II, ch. V, 6.

Estou com frio; outra coisa é falar: Faz frio. Podemos estar com frio sem crer que faça frio. – Há muito tempo Descartes foi censurado por ter desconhecido esta distinção, passando repentinamente do *cogito* ao *sum*. No primeiro sentido, a crença acompanha necessariamente o pensamento ou a sensação; “estar com frio” é saber e crer que estamos com frio. Mas, assim compreendida, a crença é insignificante; nenhum cético jamais duvidou disso. A dificuldade, já o dissemos, é saber se além dos fenômenos há algo de durável e de permanente. Esta é a condição para que a palavra “crença” tenha um valor filosófico. Ora, se a tomamos neste sentido, não há em absoluto crenças necessárias.

Mill admite que podemos recusar crer nas proposições que parecem as mais necessárias: “Qualquer pessoa habituada à abstração e à análise, chegaria, não tenho dúvida, se ela dirigisse para este fim o esforço de suas faculdades, assim que esta idéia se tornasse familiar à sua imaginação, a admitir sem dificuldade como possível, por exemplo, num dos numerosos firmamentos do qual a astronomia sideral compõe o universo, uma sucessão de acontecimentos inteiramente fortuitos, não obedecendo a nenhuma lei determinada. E de fato, não há, nem na experiência, nem na natureza de nosso espírito, nenhuma razão suficiente, nem mesmo uma razão qualquer de crer que não é assim em algum lugar”³.

Na falta de experiências diretas, a história da filosofia é uma verificação da opinião de Mill, caso se trate da possibilidade em que estamos de crer ou de admitir qualquer síntese mental. Mas a necessidade reaparece, se considerarmos, em vez da crença, o pensamento.

³ Stuart Mill, *Log*, t. II, ch. XXI, 2, trad. Peisse, p. 96, t. II.

Não podemos, de fato, nos esquivar da necessidade das leis do pensamento a não ser parando de pensar. O único conhecimento que temos do mundo imaginário do qual fala Mill consiste em saber que ele não obedece a nenhuma lei; usando este princípio de que tudo tem ou deveria ter uma lei, nós podemos fazer uma idéia deste mundo. Não podemos conceber o contrário da lei de causalidade a não ser aplicando-a: nós a observamos negando-a. Suprimindo esta espécie de inteligibilidade crepuscular que ainda projeta nosso pensamento no momento em que desaparece, o mundo de Mill não pode mais nem sequer ser visto; não se distingue mais do nada.

Se um filósofo levar seu pensamento ao estado de dissociação do qual fala Mill, os fenômenos passariam diante dele como imagens do sonho, ou como os conhecimentos confusos do animal; seria impossível estabelecer entre eles alguma ligação, pois por hipótese, todas as relações que conhecemos atualmente teriam desaparecido. Em outros termos, esta dissolução do pensamento equivale a uma supressão do pensamento. A única conclusão a tirar da hipótese de Mill é que talvez nosso pensamento esteja a mercê de nós-mesmos; que podemos pervertê-lo e mesmo destruí-lo pelo uso que dele fazemos. Um moralista diria que, por este motivo, temos deveres para com ele e que devemos respeitar sua natureza e suas leis.

Mas desta perversão possível, não podemos concluir que não haja um uso legítimo do pensamento, da mesma forma que os raciocínios dos loucos não provam nada contra a verdade. Se as leis do pensamento não são necessárias no sentido de que a verdade que elas descobrem força nossa adesão, elas são necessárias no sentido que, *se nós quisermos pensar*, só

podemos pensar de acordo com elas: embora hipotética, a necessidade delas não é menos real.

Podemos então, embora concordando inteiramente com Stuart Mill que não há crenças necessárias, sustentar contra ele, com Herbert Spencer, que há proposições inconcebíveis. Estas proposições, segundo a excelente fórmula de Spencer, são “aquelas cujos termos não podem, por nenhum esforço, ser colocados frente à consciência na relação que as proposições afirmem existir entre eles – aquelas cujo sujeito e predicado oferecem uma resistência insuperável para sua unificação no pensamento”⁴.

Em resumo: a verdade, consistindo unicamente nas relações gerais e constantes entre as representações, pode ser conhecida; e ela tem por critério a necessidade pela qual estas relações impõem-se ao pensamento. – Precisamos apenas admitir estes dois princípios ou postulados: 1º *a priori* há representações que a consciência não consegue unir por esforço nenhum e que são chamadas contraditórias; 2º *a posteriori* podemos distinguir as imagens das sensações, estas últimas apresentando-se a nós com o caráter de necessidade empírica inteiramente análogo à necessidade lógica. – Que haja na prática, tanta dificuldade em distinguir nitidamente as imagens e as sensações quanto em discernir as sínteses que são de fato contraditórias, nos é atestado pelos sonhos, pelas alucinações, pelos erros de qualquer espécie. – Que seja possível elaborar esta distinção, é o que o senso comum admite, o que nós reconhecemos com ele sem mais insistir, e o que aliás proporcionou bem menos dificuldades do que a teoria das proposições inconcebíveis.

⁴ Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, VII^e p., ch. II, trad. Ribot et Espinas, p. 426, t. I.

Uma síntese mental é então falsa quando é contraditória *a priori*, ou *a posteriori*, em si mesma ou em relação aos fenômenos atualmente percebidos.

II. – É necessário insistir sobre a distinção que acaba de ser feita entre duas espécies de verdades e os critérios correspondentes.

Na linguagem comum, parece que a palavra “verdadeira” é empregada com dois significados diferentes. Dizemos igualmente de uma proposição matemática, e de uma coisa ou de uma lei física, que elas são verdadeiras; mas elas não são verdadeiras da mesma maneira. – Os teoremas relativos ao triângulo não deixarão de ser verdadeiros se não houvesse na natureza nenhum triângulo. Uma lei física é verdadeira apenas se houver na realidade os fatos aos quais ela se aplica. – Muitas coisas podem ser racionalmente verdadeiras embora não o sejam empiricamente, isto é, sem poder tornar-se atualmente objeto de experiência. Neste sentido, podemos dizer, como o fazia Platão, que, em relação à realidade, as matemáticas são apenas hipotéticas. – Por outro lado, se nada do que é racionalmente falso, pode ser empiricamente verdadeiro, pois não basta uma coisa ser racionalmente verdadeira para que ela seja dada na experiência.

Do fato de que a verdade racional não apreende necessariamente as verdades de fato, não se pode concluir que devemos recusar-lhe o nome “verdade” e considerá-la como absolutamente hipotética. – Seria cometer contra a linguagem e o senso comum uma estranha violência se recusássemos às matemáticas a qualidade de serem verdadeiras. – Por outro lado se, em relação à realidade dada, as verdades matemáticas são hipotéticas, em relação ao pensamento elas

são necessárias e por consequência absolutamente verdadeiras. – Enfim, quaisquer que sejam as diferenças que separam a verdade matemática e a verdade empírica, há entre elas esta semelhança capital: tanto uma quanto a outra são um modo de encadeamento necessário das representações.

Parece então que o mais sábio é conservar para estas duas espécies de sínteses o nome de “verdadeiras”, mas mantendo a distinção entre verdade racional e verdade empírica. – Da mesma maneira haverá duas lógicas: a lógica antiga, lógica formal ou dedutiva tendo como objeto a verdade racional; e a lógica indutiva, tendo como objeto a verdade empírica. – Reservar a esta última como o faz Stuart Mill⁵, o nome de lógica da verdade, enquanto a primeira se chamaria lógica da consequência, seria desconhecer a distinção que acaba de ser estabelecida. – Por outro lado, admitir apenas uma lógica formal e descartar a lógica indutiva, pela razão que toda indução supõe um elemento de crença que escapa à lógica, não nos parece mais exato⁶. Com efeito, há igualmente um elemento de crença no ato pelo qual admitimos as verdades racionais; e por outro lado, podemos nos dar conta das leis que o espírito deve observar para discernir a verdade empírica, e separar o que lhe é *dado* daquilo que ele mesmo acrescenta, sem preocupar-se com o ato de crença necessário para finalizar o conhecimento da verdade.

Esta distinção entre os dois sentidos da palavra “verdade” foi por muito tempo desconhecida. Aos olhos dos metafísicos dogmáticos a verdade é apenas o desenvolvimento analítico de um princípio ou idéia posta *a priori*. Os diversos elementos

⁵ *Log.*, liv. II, ch. III, 9.

⁶ Renouvier, *Essais de critique générale*, t. II, XXV, B ; 2e édit., Paris, 1875.

que compõem o sistema das verdades não são realmente distintos, descontínuos; eles não se somam uns aos outros; eles não se justapõem sem se confundirem; a unidade do sistema não é a harmonia ou o concerto de uma pluralidade ordenada. Ao contrário, todos estão estreitamente ligados entre si por um laço contínuo e necessário; para falar a verdade, eles são idênticos e são apenas um. Cada proposição não acrescenta nada às precedentes: ela apenas torna relevante o que já estava nela contido. Ao fundo, todas essas proposições são equivalentes entre elas; elas são puras entidades: a última é apenas diferente da primeira sob o ponto de vista de uma inteligência imperfeita que perde de vista os intermediários.

Com efeito, tudo está em tudo. Conhecer a fundo uma só coisa, diz Pascal, seria conhecer tudo⁷; e reciprocamente, para conhecer tudo, basta analisar uma única idéia. Mesmo os filósofos que, do ponto de vista da existência, admitem uma pluralidade essencial de elementos, como Leibniz, restabelecem na teoria do conhecimento, a unidade, a identidade, a continuidade: a mônada, espelho do universo, representa, com seus próprios estados, presentes, passados e futuros, tudo o que aconteceu e acontecerá no mundo. Além disso, para conhecer a verdade, basta se ligar a uma idéia bem escolhida; colocar-se *a priori* numa boa perspectiva. Daí, o caminho está traçado: o espírito deve apenas caminhar reto em direção a ela, tendo o cuidado somente de atravessar o menor intervalo: não há intervalo. O raciocínio dedutivo é o único procedimento permitido. Se às vezes chamamos a experiência para ajudá-lo, é porque, como diz Descartes, do ponto de vista no qual estamos colocados, estamos vendo

⁷ *Pensées*, art. 1, p. 7 ; Ed. Havet.

abrir-se diante de si um leque de caminhos que não são todos seguros; a experiência é um ponto de referência, não um processo de conhecimento: “ela vai ao encontro das causas pelos efeitos”; a verdadeira ciência vai das causas aos efeitos. Spinoza, mais aguerrido, proscreverá resolutamente a experiência, e quis escrever um livro contra ela⁸.

A esta doutrina opõe-se, na prática desde Galileu, na teoria desde Bacon e sobretudo desde Kant, uma concepção inteiramente diferente da verdade. Se Kant aproxima-se dos metafísicos dogmáticos admitindo os princípios *a priori*, ele se mantém vizinho dos empiristas, pois a aplicação das categorias não podendo ser feita nem legitimada logicamente, a não ser que uma matéria seja fornecida ou dada pela experiência, é à esta experiência que pertence a última palavra sobre a verdade e sobre o erro. “Todas as leis particulares, diz ele, são sem dúvida submissas às categorias, mas elas não podem de forma alguma ser dali tiradas, pois elas concernem aos fenômenos determinados empiricamente. Precisamos portanto invocar o socorro da experiência a fim de aprender a conhecer estas últimas leis”⁹.

Não se trata mais aqui do desenvolvimento necessário e contínuo de uma única idéia: o conhecimento depende das ocasiões e dos acasos da experiência. O que legitima o conhecimento, não é a relação de identidade que liga um termo a um termo antecedente considerado verdadeiro; o conhecimento vale por si próprio, mesmo sendo impossível perceber suas relações com outros. Nós nos resignamos a não dar conta da passagem de uma idéia a outra, se for provado

⁸ *De I. emend.*, p. 367.

⁹ *Critique de la raison pure*, Analytique transcendante, ch. II, sect. II, § 26; p. 189, t. I, trad. Barni.

pelos fatos que as idéias devem ser constantemente unidas; não nos esgotamos em esforços vãos para reduzir toda relação de sucessão a uma relação de identidade. Enfim, não supomos mais que a verdade esteja inteiramente contida numa idéia; ela se libera pouco a pouco da confusão dos fatos; ela entra por fragmentos no espírito. Conhecemos as *verdades* suficientes; se a *verdade* existe, ela não é mais o ponto de partida da ciência; ela é seu ponto de chegada; ela é seu ideal. A ciência não é mais uma estrada real que se estende regularmente e sem lacunas: mas o espírito humano inicia aqui e ali, por todo lugar onde ela deve passar, vários atalhos; nós os reuniremos depois, se pudermos.

Destas duas maneiras de encarar a verdade, certamente a primeira é mais sedutora para o espírito humano; isto é comprovado pelo longo reinado exclusivo do método racional, pela dificuldade com que o método experimental impõe-se nos tempos modernos, enfim pelos transtornos que muitos de nossos contemporâneos enfrentam em aplicá-lo rigorosamente; isto é, aqueles que o invocam sem cessar e fazem questão de considerá-lo como único legítimo.

A questão agora é saber se estas duas espécies de verdades são logicamente irreduzíveis uma a outra. Será que não podemos reduzir a verdade empírica ao tipo de verdade matemática? Não poderíamos considerar a verdade matemática como um caso particular da verdade empírica? – A lógica indutiva seria apenas um estabelecimento provisório destinado a desaparecer quando a ciência tornar-se mais avançada? Ao contrário, será que a antiga lógica deve não somente estar subordinada à nova, mas também, como o sustenta Herbert Spencer¹⁰, desaparecer diante dela?

¹⁰ *Princ. de psychol.*, VI, 7, 298.

Em nossos dias, à medida que as descobertas se multiplicam e que as verdades parciais se ligam melhor entre elas, podemos prever o momento onde, os verdadeiros princípios sendo definidos pela experiência, poderemos percorrer sinteticamente o caminho que a análise terá traçado. O sonho de Descartes será realizado; a física se construiria como as matemáticas. — Há muitas reservas a fazer, não sobre esta redução das ciências experimentais à forma dedutiva, mas sobre as conclusões que muitos sem dúvida serão tentados a tirar sobre o fundo das coisas ¹¹. — Mas não podemos contestar que o movimento da ciência contemporânea esteja caminhando neste sentido e devemos desejar que os progressos constantes da ciência acabem por tornar possível a exposição dedutiva de todas as verdades conquistadas. — No entanto esta exposição mesmo sendo completa, é preciso não esquecer que os princípios postos no início não seriam aceitos *a priori*, mas determinados empiricamente. Ademais, o método indutivo não perderia seu valor próprio; não receamos que se chegue a considerá-la como um procedimento inferior que se rejeita após ter sido usado.

Pelo contrário, sérias tentativas são feitas hoje para reduzir a verdade racional à verdade empírica. — Segundo a escola inglesa, os princípios que acreditamos postos *a priori*, em matemática, por exemplo, são apenas generalizações da experiência. Além disso, o método dedutivo, cuja ajuda nos permite tirar conseqüências, não tem, segundo a mesma escola, valor próprio. Na realidade, não concluímos nunca do geral para o particular, mas somente do particular ao particular; o processo dedutivo é infecundo por si só e deve ser acompanhado do processo indutivo.

¹¹ Ver a seguir, no Capítulo XI.

Não poderíamos, sem estender demais os parâmetros deste trabalho, expor e discutir aqui estas teorias que tocam as questões mais relevantes da Metafísica¹². – É no entanto indispensável indicar sumariamente as razões que nos impedem de adotar a teoria associacionista.

Segundo Mill, se falássemos por exemplo, que duas linhas retas não conseguem cercar um espaço, é porque a experiência nunca nos mostrou duas linhas retas fechando um espaço. – Certamente é assim, mas resta a saber se não acontece precisamente em função de uma lei do pensamento cujo axioma é a fórmula. Se jamais vimos um espaço fechado por duas linhas retas, seria porque, fora nós, nenhuma parte do espaço, coisa em si, é fechada por duas linhas retas, outras coisas em si? Ou não seria porque nosso espírito é feito de tal maneira que a representação de uma porção de espaço é incompatível com essa de duas linhas retas que o encerram? – A primeira alternativa pode ser admitida pelos metafísicos dogmáticos; mas não o seria por Mill, o qual é idealista¹³, e acredita que as coisas só nos são conhecidas pela impressão que elas têm sobre nós. – Pode ser diferente quanto às suas leis? “As leis, diz Kant com razão, não existem mais nos fenômenos do que os próprios fenômenos não existem em si, e as primeiras não são menos relativas ao assunto ao qual os fenômenos são inerentes, enquanto dotados de entendimento, do que os segundos não o são ao mesmo assunto, enquanto dotados de sentido”¹⁴. – Parece no entanto, analisando os termos utilizados por Mill, que o espírito seja um espelho

¹² Ver Liard, *Les logiciens anglais contemporains*, ch. I et II.

¹³ *Log.*, liv. II, ch. VII, 2.

¹⁴ *Critique de la raison pure*, Analytique transcendante, liv. I, ch. II, sect. II, § 26, t. I, p. 189; – trad. Barni.

onde se refletem as leis das coisas e que estas leis sejam apenas a expressão subjetiva de uma realidade correspondente.

Na realidade, aplicamos espontaneamente a lei pela qual duas linhas retas não podem cercar um espaço, muito antes de pensá-la sob sua forma abstrata. Não é porque a aplicamos tantas e tantas vezes que ela nos parece necessária; mas porque ela é necessária, nós a aplicamos tantas vezes. O que depende da experiência e do tempo, não é a lei em si, mas o ato pelo qual a retiramos das aplicações particulares: por isso, antes de lhe dar esta forma abstrata, pode se produzir questionamentos e hesitações. Mas dando-lhe estes caracteres de necessidade e de universalidade, o espírito apenas a reconhece tal como ela é; lhe restitui o que lhe pertence; limita-se a tomar consciência de si mesmo.

Da mesma forma, não está certo afirmar que somente podemos inferir algo do particular ao particular. Pode acontecer certamente que a simples visão do fogo, em virtude de experiências anteriores, coloque em mim a idéia de queimadura, e que na presença do fogo, me afasto mecanicamente. É provavelmente o que acontece quanto ao animal e também quanto à criança. Mas mesmo neste caso não há conclusão do particular ao particular; o primeiro juízo, onde associei as idéias de fogo e de queimadura, pode ser a *causa*, não a *razão* do segundo. A ligação que os une é como uma premissa escondida nas profundezas do inconsciente; não é uma ligação intelectual e lógica.

Mas falta muito para que todas as nossas inferências se apresentem da mesma maneira. Quando digo: a água vai enferrujar o ferro, não é somente porque, tendo visto antigamente a água enferrujando o ferro, eu evoco atualmente

as mesmas idéias. Pois muitas vezes emito juízos que sei serem semelhantes a juízos anteriores, sem perceber entre eles outra coisa além de uma relação de coincidência. No caso presente o primeiro juízo é a prova, o argumento que tenho ao meu dispor e que invoco para formar o segundo. Apenas nesta condição, há verdadeiramente uma inferência. Mas se o primeiro juízo é uma prova, não seria na condição de que seja geral? A inferência seria possível, se admitir, pelo menos implicitamente, a constância e a universalidade da relação representada?

Doravante, não podemos mais sustentar que no silogismo, a maior seja apenas um bloco de notas, um memorando. Dizendo que todos os homens são mortais, é verdade que percebi e abstraí certos caracteres sempre dados em conjunto nos objetos concretos: não acrescento nenhum elemento material, nenhuma imagem ao que a experiência forneceu; acrescento no entanto alguma coisa, a saber, a generalidade. Quando formo o gênero “homens”, este conceito é como um quadro onde deixo um lugar vazio para todos os seres que possuam os mesmos caracteres e que não conheço ainda. Pensei claramente em alguns homens que a experiência me fez conhecer: pensei ao mesmo tempo numa multidão confusa de seres que não distinguia, dos quais no entanto estava afirmando algo por antecipação; os submetia de antemão às relações exprimidas pelo conceito. Não mencionei expressamente Sócrates ou o duque de Wellington: sei no entanto que estas personagens, sendo homens, apresentarão os caracteres expressos pela palavra “homem”. Eu sei o suficiente para que o silogismo, que farei mais tarde, seja uma operação analítica; eu o sei insuficiente demais para que se possa dizer que este raciocínio é um círculo vicioso: a conclusão não serviu em nada para estabelecer premissas. —

Se compararmos a proposição universal a um registro, pelo menos devemos concordar que neste registro há páginas brancas onde são escritas, como por uma tinta mágica, ou, se esta comparação for do agrado de Mill¹⁵, por uma pluma do arcanjo Gabriel, as notas que possuímos com antecedência sem nunca as ter expressamente tomadas.

Não podemos portanto acordar com Mill que a verdade racional não se distingue da verdade empírica, e que a lógica da consequência seja uma parte acessória da lógica da verdade. – Há duas espécies de verdades, diferentes como as espécies de um gênero. – É claro que entre estas duas verdades, não pode haver contradição. Nada é verdadeiro em fato que não seja racionalmente possível.

Da mesma forma que há duas espécies de verdades, há duas espécies de erros. Ao erro racional, ou melhor, pois este termo não seria adequado, ao erro lógico que é uma combinação de termos inconciliáveis *a priori*, opõe-se o erro empírico, o erro de fato que é uma combinação de termos conciliáveis *a priori*, mas inconciliáveis *a posteriori*. – Os antigos metafísicos preocuparam-se se apenas com a primeira: os partidários do método experimental devem dar igual importância à segunda. Não se pode sustentar que ela seja apenas um caso particular da primeira, sem prejudicar arbitrariamente uma das mais graves questões da metafísica.

III. – Parece necessário nos preocupar com uma dificuldade que apresenta a teoria da verdade e do erro que acabou de ser exposta.

Se o verdadeiro não é uma realidade exterior ao pensamento, uma substância, mas consiste apenas num sistema de relações

¹⁵ *Log.*, liv. II, ch. III, 3.

constantes entre as representações, não seria o caso de dizer que ele é relativo ao nosso espírito, e sustentar com Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas? Se o espírito humano fosse outro, suposição que estamos vendo ser feita a todo o momento, será que a verdade não mudaria? Se o espírito humano, como admitem os partidários da evolução, é, como tudo o que existe, submisso à lei da mudança, a verdade de hoje não seria o erro de amanhã? As leis do pensamento não se modificarão aos poucos, à medida que as leis das coisas, das quais são as expressões subjetivas, se transformam? Ora, o que é uma verdade submetida à mudança? Como uma doutrina que atribui à verdade tal caráter de relatividade, escaparia ao cepticismo?

Sem dúvida, num certo sentido, a verdade é sempre relativa, pois ela é uma relação entre o espírito que conhece e a coisa conhecida. Mas, pelo menos na tese do dogmatismo, é só o conhecimento do verdadeiro que é relativo; o verdadeiro, o ser, é absoluto. Se ao contrário, o verdadeiro não deve ser procurado fora de um sistema de representações, fechado neste sistema, ele se torna relativo e particular como ele. — Será que nos afastamos muito da tese de Protágoras por ter estabelecido que a verdade é relativa à inteligência, não do indivíduo, mas da espécie?

Talvez a dificuldade se atenuasse muito se procurarmos determinar com precisão o que entendemos por um espírito diferente do nosso, seja ele realizado atualmente num outro mundo, ou capaz de ser realizado no futuro por via da evolução.

Inicialmente, qualquer que seja a diferença deste espírito com o nosso, deve apresentar alguns caracteres que lhes sejam comuns, a menos que desprezando as leis lógicas mais

essenciais, se designe pelo mesmo nome coisas radicalmente diferentes. Ora, se existir uma lei constitutiva do pensamento humano, com toda certeza é o princípio de identidade. Um espírito para quem este princípio não seria verdadeiro, não seria um espírito. Portanto, no mínimo, as verdades que obtemos por via dedutiva, os juízos analíticos, não podem ser falsas para nenhum espírito.

A verdadeira dificuldade é saber se as premissas de onde estas conclusões são tiradas, se os juízos sintéticos poderiam ser outros para um outro espírito. Estes juízos supõem as sensações que formam sua matéria, após as relações estabelecidas entre estas sensações com a ajuda das categorias.

É fácil conceber que as sensações variam; mas todo mundo sabe que elas são apenas sinais. A verdade científica consiste nas relações que estabelecemos entre elas; ora, a mesma verdade pode ser expressa por sensações ou as imagens diferentes, da mesma forma que um mesmo pensamento pode, em línguas diferentes, ser falado por palavras não semelhantes.

Só nos resta esclarecer como as categorias podem ser diferentes de um espírito para outro. Podemos, à respeito, propor três hipóteses: ou bem o espírito, suposto diferente do nosso, servindo-se das mesmas categorias, terá além disso ao seu dispor outras categorias que nos são completamente desconhecidas; ou bem ele usará apenas categorias inteiramente diferentes das nossas; ou enfim, suas categorias serão não só diferentes das nossas, mas contrárias às nossas.

No primeiro caso, o espírito suposto poderá conhecer mais verdades além daquelas que nós atingimos; mas o que é

verdadeiro para nós será verdadeiro para ele. Se nossa verdade não é toda a verdade, ela será no entanto verdade absoluta.

No segundo caso, o que é verdadeiro para nós não será verdadeiro, mas nem por isso falso também, para o espírito diferente do nosso. Resta a imaginar como, se categorias que são diferentes das nossas a tal ponto de não ter nada em comum com elas, podem ainda ser chamadas de categorias.

No terceiro caso, se supormos um espírito que pensa segundo o princípio seguinte: “Nenhum fato tem causa” ou ainda “Alguns fatos não têm causas”, supõe-se um espírito que não estabelece nenhuma síntese entre suas representações, um pensamento que não pensa.

Um espírito não saberia então ser inteiramente diferente do nosso sem cessar de ser um espírito. Falar de um espírito diferente do nosso, a menos que se trate de uma diferença de grau ou de uma diversidade sem importância nas sensações, é falar de uma coisa inteligível. É, segundo uma palavra de Leibniz, fazer *psitacismo*¹⁶. – O que é verdadeiro para nós é verdadeiro absolutamente para todo pensamento.

O que explica talvez a aparência de inteligibilidade atribuída à hipótese de espíritos radicalmente diferentes do nosso, é que as leis do pensamento nos são dadas a título de fatos; não as deduzimos de nenhum princípio superior. A partir daí, é seguramente permitido considerá-las como contingentes em sua origem; podemos admitir que elas poderiam não ser ou que poderiam ser coisa completamente outra do que são. É a tese de Duns Scott e de Descartes. Podemos conceber agora uma mudança radical, ou um desaparecimento do pensamento


¹⁶ NT: Palavreado vazio e abundante; loquacidade, verborrêia.

e do mundo. Mas se houvesse uma mudança radical do pensamento, o que lhe sucederia não seria mais o pensamento; seria outra coisa que o pensamento e não um outro pensamento. Desde que falamos de espírito ou de pensamento, introduzimos uma determinação particular neste mundo dos possíveis que nossa imaginação vislumbrava anteriormente numa indeterminação absoluta. A partir deste momento, nós devemos ficar em acordo conosco e não podemos mais admitir, a título de pensamento, outra coisa que o pensamento tal qual foi suposto e definido por nós. Houve, nós vimos, um instante em que foi possível que aquilo que deveria ser o pensamento fosse completamente diferente do que é; não é mais assim agora que o pensamento foi determinado e tem consciência dos caracteres essenciais que o constituem.

Se agora a verdade é contingente em sua origem, ela é sem dúvida, relativa; mas esta palavra é agora tomada num outro sentido que aquele no qual nós a tínhamos tomado até aqui. Não é mais a respeito do pensamento humano, mas a respeito da vontade que o estabeleceu, que o pensamento é relativo. Se for assim ou não, é uma questão de metafísica que é inútil discutir aqui; é suficiente que, em relação a nós, a verdade seja absoluta.

CAPÍTULO VI

Da crença

 Outra coisa é pensar o verdadeiro ou o falso, e outra coisa é afirmar ou crer que uma proposição seja verdadeira ou falsa. Ora, qualquer que seja em si mesma a natureza da verdade e do erro, a verdade e o erro existem para nós apenas se emitirmos juízos, isto é, se crermos ou se estivermos certos. É necessário procurar saber em que consiste a crença e a certeza.

Teoricamente, o que caracteriza a crença é o fato que ela pode ser verdadeira ou falsa. É um estado puramente subjetivo; não nos pronunciamos sobre o valor da coisa pensada quando falamos de crença. — Ao contrário, a certeza está definida pela adesão da alma à verdade. Ela supõe duas condições: é de imediato um estado ou um ato do sujeito; não reconhecemos a certeza nesta definição de Spinoza que a considera unicamente como conhecimento, como a posse do verdadeiro, quer o saibamos ou não. Mas esta adesão da alma merece o nome de certeza apenas se a coisa pensada for verdadeira. Assim, ela difere da crença.

Na verdade, contudo, não parece que tenhamos um meio de distinguir a certeza da crença. O que torna difícil e também importante o problema do erro é o fato que, em vários casos,

damos às idéias falsas esta adesão plena e inteira que somente a verdade deveria obter.

Falamos que a crença comporta uma legião de graus enquanto que a certeza é absoluta. – Às vezes a distinguimos da certeza dizendo que ela é “um ato que não afirma a existência real de seu objeto fora do pensamento, mas apenas sua existência possível”¹. Há casos no entanto onde a palavra “crença” designa uma adesão mais decidida: testemunha esta palavra do herói de Corneille:

Eu vejo, eu sei, eu creio...

Precisamos portanto elaborar uma distinção entre os diversos sentidos da palavra “crença”. Esta palavra designa muitas vezes uma tendência em crer, mais que uma crença. Mas assim entendida, a crença não tem muita importância, e ela não está sujeita ao erro. Dizer: “Eu creio”, equivale muitas vezes a dizer: “Eu não creio”. Ora, somente nos enganamos, no sentido rigoroso do termo, quando afirmamos sem reticências. – Por outro lado, é um fato que damos várias vezes às idéias falsas uma adesão sem reservas que, não podendo ser chamada certeza, deve ser nomeada crença; e não podemos, apesar do maior cuidado, distinguir nenhuma diferença entre os casos nos quais estamos realmente certos, e aqueles nos quais não estando certos, nós acreditamos estar. É verdade que o mesmo estado que chamamos certeza quando nos enganamos, chama-se crença quando reconhecemos nosso erro. Mas esta diferença, introduzida depois, não impede que de fato a crença e a certeza sejam muitas vezes indiscerníveis.

¹ Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, liv. VI, ch. I.

Tentou-se às vezes distinguir a crença e a certeza, ou o conhecimento, dizendo que a crença é a convicção da existência de um objeto que atualmente não está presente, enquanto que o conhecimento teria somente como objeto uma coisa presente². – Mas, como salienta Stuart Mill, tudo aquilo que chamamos conhecimento científico deveria ser crença, pois os objetos da ciência raramente estão presentes. Podemos mesmo ir mais longe e dizer que eles não estão jamais presentes. – Podemos fazer aqui uma segunda distinção entre os significados da palavra “crença”. Se a crença atinge unicamente os fenômenos da consciência, as intuições atuais, ela não tem nenhuma importância científica: os cépticos mais determinados nunca duvidaram disso. Só pode haver questão relativa à crença se ela tiver como objeto as realidades, isto é, como o vimos acima, as leis ou as relações concebidas pelo espírito para interligar os fenômenos dados. Mas estas leis nunca estão presentes, isto é, dadas, ao mesmo tempo e da mesma maneira que os fenômenos: elas não podem ser o objeto de uma intuição direta.

Stuart Mill³ exige duas condições para que uma crença seja um conhecimento. A primeira é que ela seja verdadeira. Ninguém pode levantar contestações neste ponto, se julgarmos a crença de fora, se a compararmos a outra coisa que não seja ela mesma, num outro momento diferente daquele em que ela se produziu. Mas subjetivamente, é a essência da crença de ser ou de parecer verdadeira, e a questão é saber como podemos distinguir ser e parecer. A segunda condição é que a crença seja “bem fundamentada, pois aquilo que cremos acidentalmente ou por provas insuficientes, nós não

² Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, V.

³ Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, V.

conhecemos”. Nada mais justo especialmente se nos colocarmos no lugar do metafísico ou do lógico. Mas psicologicamente a crença, enquanto ato de um ser reflexivo (e ela somente apresenta interesse com essa condição), não se produz jamais sem razão. Podemos crer no absurdo, nunca o cremos por ser absurdo, mas porque temos alguma razão considerada “bem fundamentada”, como uma “prova suficiente” para admiti-lo. — De qualquer modo, a crença e a certeza são psicologicamente indiscerníveis.

Seria dizer que devemos renunciar à distinção estabelecida pelo senso comum e pela linguagem, e confundir em absoluto crença e certeza? — A partir do instante em que a verdade pode ser conhecida, há necessidade de dar um nome particular à crença que se aplique à verdade; e é natural chamá-la certeza. Somente não é preciso, assim como se faz tão freqüentemente, considerar os dois elementos que constituem a certeza como unidos por uma ligação necessária. Podemos estar certo no sentido subjetivo da palavra, sem conhecer a verdade.

Talvez seja possível conhecer a verdade sem estar certo; de qualquer modo, não é o fato da adesão que constitui a verdade da coisa pensada: eis o que há de profundamente justo na tese de Spinoza. A adesão é uma coisa, o conhecimento verdadeiro é uma outra; a certeza é a reunião, a justaposição destas duas coisas: não está certo quando damos o nome de certeza a um só destes elementos.

Segue daí que entre a crença e a certeza não há, como imaginamos às vezes, uma diferença radical, uma heterogeneidade completa. A certeza é um caso particular da crença, uma espécie de crença⁴.

⁴ Cf. Stuart Mill: “La croyance est un genre qui comprend la connaissance”, ch. V, note. — V. Renouvier, *Essais de critique générale*, 2^e Essai, t. II, XIV, p. 153.

Podemos crer sem estarmos certos; não podemos estar certos sem crer. O psicólogo não percebe nenhuma diferença entre a certeza e a crença se não for ele ao mesmo tempo um metafísico. Para ele, a certeza difere da crença por uma determinação extrínseca.

A dualidade metafísica dos termos *crença* e *certeza*, empregados para designar a adesão do sujeito à coisa pensada não pode portanto nos dar ilusão sobre a unidade psicológica do ato de adesão. A teoria da certeza, reserva feita da questão da verdade considerada em si mesma, não se distingue da teoria da crença.

Resta saber qual é a natureza da crença. É este, diz Mill, “um dos problemas mais embaralhados da metafísica”⁵.

I. – Nada mais natural, numa primeira abordagem, do que considerar a crença como um fato intelectual, uma maneira de ser da idéia. Está claro, com efeito, que não podemos crer sem pensar. Se, como nós o fazemos ao longo de todo este estudo, entendermos por crença a adesão refletida a uma síntese formada pelo espírito, só podemos crer na condição de exercer as funções mais elevadas do entendimento. Não só é preciso, para crer, ser capaz de refletir em geral, mas é preciso aplicar em particular esta reflexão ao objeto da crença: porque a crença não é jamais arbitrária. Ninguém apela para a crença ou para a fé sem alinhar argumentos bons ou ruins. A crença, a despeito daqueles que gostariam colocá-la em oposição à razão, nunca anda sem a razão: e descartamos a razão em nome da fé apenas depois de a ter invocado. – Mais ainda, considerando apenas os dados do senso comum, só a inteligência decide da crença. Um homem que crê, se estiver de boa fé, considera sempre como evidentes as coisas em

⁵ *Log.*, liv. I, ch. V, 1; liv. IV, ch. III, 32, note.

que ele crê. Ele pretende agir como ser inteligente, e sua crença perderia todo valor para ele se pudesse desconfiar que está incluso nela outro elemento que não o pensamento.

Se é impossível crer sem pensar, parece também que não se possa pensar sem crer; a percepção exterior, a memória implica a crença. A lógica distingue sem dúvida a operação do raciocínio e a adesão que damos, seja às premissas, seja às conclusões; mas em absoluto não raciocinamos sem crer. A única faculdade intelectual que, segundo a opinião comum, possa exercer-se sem a crença é a imaginação. Embora Dugald Stewart combatesse esta maneira de ver. “Estou levado a crer, diz ele, após dar-me conta com atenção refletida do que se passa em mim, que os atos de concepção e de imaginação são sempre acompanhados da crença na existência real do objeto que os ocupa”⁶. E ele cita exemplos que provam claramente que a crença não é o privilégio exclusivo das outras faculdades intelectuais, e que ela pode ao menos ser provocada por atos de imaginação. Se uma imagem impõe-se vivamente ao nosso espírito, como nos sonhos ou na loucura, somos inevitavelmente levados a atribuir uma existência real ao objeto que ela representa.

Seria o caso aqui de duvidar bastante desta identificação da idéia e da crença. Perceber e lembrar são sem dúvida atos de crença; mas podemos, sendo dadas certas sensações, cumprir toda a parte intelectual da operação que chamamos percepção sem emitir ato de crença; é o que ocorre quando, na presença de um objeto que não reconhecemos de imediato, hesitamos entre várias idéias ou hipóteses. Também, em vários casos, a idéia que chamamos lembrança quando o ato de crença foi

⁶ D. Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, ch. III: trad. Peisse, p. 108. – Cf. *Esquisse de morale*, 1^{re} partie, sect. IV.

cumprido, iniciou-se com uma imagem aparecendo sem sinal distintivo no meio de outras destinadas a serem para sempre apenas imagens. Quanto a asserção de Stewart que toda imagem é acompanhada de crença, ela é verdadeira ou falsa de acordo com o sentido que damos à palavra crença. Já vimos: qualquer fenômeno de consciência, pelo simples motivo de que ele ocupa a consciência, é real e só pode ser representado como tal; neste sentido, ele é objeto de crença. Eu não posso, por exemplo, estando com frio, não crer que estou com frio. Imaginando um fantasma, eu não posso não tê-lo presente em meu espírito, não crer de certa forma na sua existência; e de fato ele existe no meu pensamento. Este modo de crença nunca é enganador. A única crença que está sujeita ao erro é aquela que se produz quando afirmamos com consciência a realidade objetiva de uma coisa. A crença refletida, que Stewart chama especulativa, é inteiramente diferente da crença instintiva; e ele mesmo salienta que ela pode coexistir e estar em oposição com ela. É verdade que, sob a influência desta crença instintiva, nos acontece de agir “como se estivéssemos persuadidos da existência do objeto sobre o qual nossa atenção se fixa; ora, é, acrescenta Stewart, a única prova que os metafísicos têm e possam ter da crença que acompanha a percepção”. – Mas é segundo as leis gerais da união da alma e do corpo, e segundo os costumes adquiridos, é enquanto fato de consciência e não enquanto crença que a imagem provoca a ação. Os escoceses não conheceram bem a relação estreita e misteriosa que existe entre os movimentos orgânicos e as representações da consciência. Então, não é nas conseqüências que todo ato de consciência – qualquer que seja, tanto no animal quanto no homem –, provoca imediatamente depois de feito, que os metafísicos devem

procurar o que diferencia a crença instintiva da crença refletida. – Ora, em tratar-se desta última, é certamente possível não só imaginar, mas pensar sem crer; os céticos de todas as épocas não fizeram outra coisa.

De qualquer maneira, mesmo concordando que de fato todo ato de pensamento está ordinariamente acompanhado de crença, resta a saber se a crença é determinada unicamente pela idéia, se cremos porque pensamos e na proporção medida daquilo que se pensa. Somente sob esta condição é que poderíamos identificar a crença e a idéia.

Frente à diversidade das opiniões e das crenças nos diferentes homens, em todos os tempos e em todos os países, é bem difícil sustentar que só as idéias, enquanto fatos intelectuais, decidem a adesão que lhes é dada. As mesmas proposições que deslumbram uns por sua clareza irresistível, são julgadas por outros como obscuras e arbitrárias. Os mesmos princípios, postos como evidentes por uns, são declarados absurdos por outros. – Diríamos que esta diversidade das crenças vem da diversidade das inteligências, e que se todos os homens tivessem sobre os mesmos objetos idéias exatamente semelhantes, suas crenças seriam idênticas? – Mas não podemos no entanto sustentar que a diversidade das inteligências chegue até a oposição e a contradição: seria uma estranha maneira de defender a certeza proclamando a impossibilidade radical de se entender. Que as inteligências sejam desiguais, ninguém o contesta: mas desta desigualdade resulta apenas que uns compreendem mais depressa e outros menos depressa as mesmas coisas, mas não que eles as compreendam de outra maneira. Se a diversidade das crenças dependesse unicamente da desigualdade das inteligências, ela

desapareceria quando, após explicações mais ou menos complicadas, os espíritos elevar-se-iam ao mesmo nível; é o que acontece com as verdades científicas. Mas para as outras questões, é precisamente o contrário que nós vemos se produzir. Não podemos sustentar que dois adversários sérios não possam chegar a se compreenderem; é fato que na maioria das vezes, eles não chegam a se entenderem. A discussão, longe de diminuir a distância que os separa, em geral só a aumenta, e as crenças contrárias se tornam tanto mais obstinadas quanto as idéias relativas às mesmas coisas são, após a luz que surge do debate, tornadas mais semelhantes.

É verdade que o próprio e a essência de toda crença é considerar como evidente o objeto desta crença, e designamos geralmente pelo nome de “evidência” uma propriedade intrínseca e objetiva das coisas ou das idéias que, uma vez postas para um espírito, provoque imediatamente sua adesão⁷. Mas a diversidade das crenças nos esclarece sobre a natureza da evidência e sobre o valor deste famoso critério de certeza.

Há muito tempo notou-se que considerando somente os juízos humanos, haveria uma verdadeira e uma falsa evidência. “Descartes, dizia Helvetius, não tendo colocado etiqueta na hospedaria da evidência, cada um acreditava que podia alojar ali sua opinião”⁸. Na realidade, a evidência não pertence à coisa pensada: ela é um pseudônimo da crença. Não é porque uma coisa é evidente que a cremos: mas porque cremos nela é que a chamamos evidente. A evidência é a crença em si, objetivada e considerada como uma qualidade da noção, quase

⁷ Ver o excelente verbete *Évidence*, dans le *Dictionnaire philosophique* de M. Franck, par M. Ém. Charles.

⁸ *De l'Esprit*, Disc. 1, ch. I, note.

que da mesma forma que a cor, sensação do sujeito, é atribuída ao objeto. A expressão usada tantas vezes: “é evidente”, designa mais uma crença obstinada do que uma crença justificada.

Na realidade, se a idéia é sempre necessária à crença, não é ela quem decide a crença. Se ela a provoca, é enquanto ela é idéia de tal ou tal indivíduo, dotado de certa natureza, tendo recebido certa educação e contraído certos hábitos: o valor persuasivo de uma idéia vem muito menos de suas qualidades intelectuais do que de suas relações com o caráter de cada homem. É o que atesta a distinção geralmente admitida entre convencer e persuadir. Que seria da arte oratória se a crença dependesse do único valor lógico dos argumentos? O orador deve certamente apelar para a razão de seus ouvintes e fazer brilhar a seus olhos uma certa aparência de verdade. Quem sustentará que não faz outra coisa? É uma verdade banal que aquilo que dizemos tem muitas vezes menos influência do que a maneira de dizê-lo.

Além disso, as crenças, de sua própria aceitação, ultrapassam muitas vezes o que é compreendido pela razão. Se, mesmo neste caso, o crente tem suas razões para ir além daquilo que ele compreende, é verdade também que o princípio desta extensão não pode encontrar-se no valor lógico das idéias. Para obter do crente que renuncie a usar sua razão, é necessário agir sobre outra coisa do que sobre sua razão.

Enfim, acontece que pessoas crêem em coisas manifestamente contraditórias e absurdas. Vemos as superstições que lançam à lógica os mais audaciosos desafios. Que homens supersticiosos, vítimas de embustes, persistam em suas crenças no momento mesmo em que os autores do embuste revelam publicamente suas artimanhas, é certamente uma prova que

a crença pode manter-se fora de qualquer razão; ora, a experiência provou que pode ser assim⁹.

Poderíamos dizer que estas crenças obstinadas têm por origem razões mais ou menos sérias; depois, na medida que os costumes as tornavam inabaláveis, a inteligência declinava por falta de exercício, a tal ponto de tornar-se como que paralisada; ela chegou a ponto de não mais perceber até uma contradição espantosa. A crença inveterada mantém-se agora em virtude de uma força adquirida, e se uma crença mais exata não pode substituir-se a ela, é justamente porque a inteligência tornou-se incapaz de agir. Bem longe então de acreditar que o exemplo citado prove que a crença seja independente da inteligência, ao contrário ele mostra que ela não pode se produzir quando a inteligência cessa de intervir.

Um caso semelhante pode certamente se apresentar algumas vezes; mas esta espécie de imbecilidade intelectual só pode ser rara. Na maioria das vezes, há um verdadeiro propósito que, deliberadamente, desvia a atenção de certas idéias para acatar apenas aquelas que inicialmente foram adotadas. Agora não é mais a inteligência quem determina a crença, mas a crença rege a ação da inteligência e a obstinação da crença é causa da imobilidade da inteligência. — Enfim, veremos mais tarde como o desejo de crer governa o espírito, e o obriga, tal qual um dócil escravo, a procurar e a encontrar as razões que, por uma espécie de reação, justificam a crença que as provocou e lhes serve para enganar-se a si mesmo.

No entanto, se é muito fácil concordar que a crença nem sempre é determinada pelo valor lógico da idéia, parece impossível

⁹ Ver no *Droit, journal des tribunaux*, o curioso processo dito das “Fotografias Espíritas”, n^{os} 113, 114, 115, les 17, 18 et 19 juin 1875.

contestar que certas idéias acarretam necessariamente a crença. É possível que as idéias erradas provoquem às vezes esta suprema crença que chamamos certeza; parece certo que as idéias verdadeiras a provocam sempre. Platão dizia que não podemos conhecer o bem sem realizá-lo; o senso comum proclama que não podemos conhecer o verdadeiro sem crer nele. Compreender e crer são várias vezes expressões sinônimas, e a significação destas duas palavras está envolvida na significação da palavra conhecer.

Estamos um pouco surpreso pela segurança com a qual tantas pessoas nos falam da invencível, irresistível evidência das teorias que elas sustentam, quando nos lembramos dos numerosos cétricos que, sempre, resistiram a estas clarezas e triunfaram, pelo menos eles afirmaram, destas evidências. Dizer, como se faz pensar tantas vezes, que estes cétricos não são de boa fé, é sair da discussão séria e escolher o caminho do fanatismo e da intolerância. É melhor ainda acusar a inteligência deles e dizer que não duvidariam se tivessem entendido melhor as coisas que eles não acreditam, se tivessem focalizado a perspectiva de onde a verdade se descobre e se impõe. No entanto, quando estes mesmos homens pretendem tê-lo feito, quando respondem de tal maneira que não notamos nenhuma diferença entre a idéia que eles têm das doutrinas que lhes opomos e aquela que nós mesmos temos, torna-se bem difícil de persistir na má opinião que temos de seu espírito. — Talvez precisemos reconhecer que a crença ou a adesão seja de uma outra natureza do que a intelecção, tão clara quanto ela, e que não lhe esteja unida por nenhuma ligação necessária.

Mas isto não seria negar a verdade, não seria retirar-lhe seu caráter distintivo e até mesmo constitutivo, recusar-

lhe o poder de impor-se à convicção? Podemos dizer que uma coisa é verdadeira se não acreditarmos nela, e que importa apenas que ela o seja, se nós não podemos dizer que ela o é? O que é a verdade, se nós podemos passar ao lado dela sem reconhecê-la? – Esta dificuldade seria insuperável se, antes de declarar que o caráter essencial da verdade não é de impor-se à crença, não tivéssemos indicado¹⁰ os caracteres lógicos pelos quais podemos reconhecê-la. Sem dúvida, a verdade existe *para nós* apenas se cremos nela; mas enfim não é porque cremos nela que ela existe. Ela existe e podemos reconhecê-la; uma vez tendo reconhecido-a, podemos crer nela. Mesmo incapaz de obter nossa adesão, ela não cessaria de existir. Apesar de tudo, que importa que ela seja desconhecida ou negada por nós? Ela continua a brilhar, como o sol continua a iluminar seus blasfemadores. Mas nada impede no entanto que ela obtenha nossa adesão. Se a crença não é encadeada à idéia verdadeira, ela pode ligar-se a ela. A união da crença e da verdade, que é a certeza, se não for imediata, pode resultar da união de dois elementos; a certeza, por não ser fatal, não é menos real e legítima.

Mas, e precisamos ter coragem para reconhecê-lo, a certeza não é um estado no qual nós nos encontramos sem saber como. Ela não é impessoal. Nós estamos envolvidos, não só como seres pensantes, mas como indivíduos, na certeza científica tanto quanto em nossas crenças. A única coisa que é verdadeiramente independente de nós é a verdade; a certeza nunca o é.

É fácil dar-se conta disto quando examinamos os conhecimentos que passam por serem absolutamente certos, no sentido comum da palavra, e dos quais se diz que é

¹⁰ Ver anteriormente, Capítulo V.

impossível contestá-los; tais são as asserções relativas à nossa própria existência, àquela do mundo exterior, àquelas das verdades matemáticas.

Se houver uma crença que parece realizar o tipo de certeza fatal, é a crença em nossa própria existência, o *cogito ergo sum* de Descartes. No entanto este reconhecimento de nós mesmos por nós mesmos não é precedido nem motivado por nenhum ato intelectual. Neste fato primitivo, a idéia e a crença são dadas ao mesmo tempo e nada nos autoriza a dizer que uma precede a outra. Descartes diz que acredita nesta verdade porque ela é clara e distinta, mas ele faz esta observação somente depois¹¹. Começou por estar certo, isto é por crer; é mais tarde que ele busca a razão de sua crença. Sua crença, imediatamente posta, não é a consequência de uma idéia.

Mas, será que, uma vez posta como objeto de pensamento, esta crença não se impõe necessariamente? – é preciso distinguir¹². Se atribuírmos à palavra “*sum*” um sentido puramente subjetivo, a crença é necessária tão logo o “*cogito*” é dado. Mas trata-se neste caso desta crença fenomenal, que é o menor grau da crença e que ninguém contesta. – Se a palavra “*sum*” tiver um valor objetivo, se ela designa o ser por oposição aos fenômenos, a crença é tão pouca necessária que ela foi, desde Descartes, muito contestada. Há uma passagem do subjetivo para o objetivo do qual não se dá nenhuma razão e que é um ato autoritário.

Da mesma forma, se a propósito do mundo exterior distinguimos a simples aparição dos fenômenos na consciência

¹¹ *Discours de la méthode*, p. IV.

¹² V. Charles Renouvier, *Essais de critique générale*, 2^e essai, t. II, XV, p. 207.

da crença na realidade, quando ela cessou de ser percebida, não existe nenhum meio racional de arrancar seu assentimento daqueles que o recusam. Para aqueles que se obstinam em representar-se o desencadeamento dos fatos como um sonho bem elaborado, não sabemos qual argumento decisivo nós poderíamos opor. Por mais que repitamos com o senso comum que esta realidade é evidente; nada mais fazemos do que afirmar sua própria crença sem exigir a de outrem. Resta mostrar que de fato tal ceticismo não pode sustentar-se. Este argumento quer dizer que é preciso crer se quisermos agir no mundo. É uma razão, se quisermos, mas uma razão que não ilumina o espírito; o argumento é de ordem puramente prática; não é enquanto idéia que ele obtém a adesão, se é que a obtém. – A este título, é singularmente adequado a nos esclarecer sobre a verdadeira natureza do ato de crença.

Será possível não acreditar nas verdades matemáticas? Certamente no momento em que nós as pensamos, em que nós temos consciência da impossibilidade subjetiva onde nos encontramos para modificá-las, não podemos dizer que não atribuímos a elas uma espécie de assentimento. Mas Descartes que não pode ser acusado de ceticismo nesta matéria, pergunta-se de que modo elas nos são garantidas após termos deixado de pensar nelas. E é porque a necessidade intelectual com a qual elas impõem-se ao nosso pensamento não lhe pareceu garantia suficiente, que ele recorreu à veracidade divina. Uma coisa é pensar as verdades matemáticas; outra coisa acreditar nelas, e podemos pensá-las sem acreditar nelas. O ceticismo transcendental não faz outra coisa; e quando concebia a hipótese de seu gênio maligno, Descartes encontrava-se precisamente neste estado onde pensamos as verdades sem dar-lhes uma completa adesão.

Não há então crença necessária e fatal, provocada pelas propriedades intrínsecas das idéias. Na realidade, é justo reconhecer que algumas idéias, aquelas que são verdadeiras no sentido em que foi definido, obtêm geralmente a adesão de todos os espíritos; mas nada nos autoriza a tornar o fato um direito nem a dizer que elas devem sempre obtê-la. A crença é algo diferente do conhecimento. Embora seja necessário compreender para crer, não basta compreender para crer. — Uma inteligência pura, se ela fosse possível, não acreditaria em nada. Ela encadearia suas representações de acordo com suas leis, mas a distinção entre o verdadeiro e o falso não se imporá para ela: ela se deleitaria de certa forma de uma eterna contemplação dos possíveis.

II. — Se a crença for outra coisa do que um fato intelectual, será pela sensibilidade que seria preciso explicá-lo? Que a crença dependa do sentimento tanto quanto ou mais que da inteligência, o senso comum o reconhece. cremos com facilidade naquilo que desejamos, naquilo que tememos, naquilo que esperamos. Pascal distinguia com razão “estas duas portas”, o espírito e o coração, por onde as opiniões são introduzidas na alma, e ele sustentava que “a arte de persuadir consiste tanto em agradar quanto em convencer”¹³. Nenhum filósofo que leva em conta a diversidade das crenças e a dependência onde se encontram em relação à educação e aos costumes contestará isso.

A rigor, o sentimento no entanto não decide imediatamente da crença; ele age indiretamente sobre o espírito prendendo-o de preferência a certas idéias¹⁴. Ele prepara a crença mais

¹³ *De l'Art de persuader*, Ed. Havet, t. II, p. 298.

¹⁴ Cf. Stuart-Mill, *Log.*, liv. V, ch. I, t. II, p. 298: “Il faut, pour que le penchant triomphe, qu’il fausse l’intelligence”.

NT: “É preciso, para que a tendência triunfe, que ele falseie a inteligência”.

do que a remata; ele a solicita sem fixá-la. Tentaremos mais tarde mostrar em que consiste esta influência do coração sobre o espírito¹⁵.

Não podemos dizer que a crença em si mesma seja um sentimento. Talvez ela nunca se produza sem que nossa sensibilidade esteja de alguma maneira interessada, mas em si mesma ela não é um fenômeno de ordem afetiva. Não há nada nela que seja análogo ao prazer e à dor. Amar e crer são duas coisas, muitas vezes unidas de fato, mas que não podemos confundir logicamente. A maneira de ser inteiramente subjetiva que chamamos sentimento não pode, por si só, tornar-se este ato de crença pelo qual o sujeito desdobra-se, separa de certo modo de si mesmo seu próprio pensamento e o coloca diante de si como uma realidade distinta.

Seria mais justo dizer com Descartes que a crença é um ato da vontade.

Em sua discussão sobre a prova ontológica da existência de Deus, Kant notadamente marcou a diferença radical que separa o que é concebido daquilo que é real. “O ser é simplesmente o posicionamento de uma coisa ou de certas determinações em si”¹⁶. — Em vão Descartes pretendeu deduzir a existência da essência; ela é de natureza bem diferente, e se a acrescentarmos à essência, precisamos saber que não é um predicado lógico pelo qual enriquecemos nossos conceitos; em relação ao pensamento, não há nada mais no que é real do que no que é concebido. “Quando eu concebo uma coisa [...], por isso mesmo que acrescento que esta coisa

¹⁵ Ver a seguir, o Capítulo IX.

¹⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendante, ch. III, sect. IV (traduction Barni, t. II, p. 192).

existe, eu não acrescento absolutamente nada à coisa. De outra forma não existiria mais a mesma coisa, mas algo a mais que não pensei no conceito, e não poderia mais dizer que se trata exatamente do objeto de meu conceito que existe”¹⁷. – Esta teoria é conforme aquela de Descartes para todos os conceitos, exceto o conceito de perfeição, a favor do qual o filósofo francês acreditou poder fazer uma exceção.

Ora, a realidade sendo objeto de experiência, ela não depende de nós e então somente existe, pelo menos para nós, se, por um ato de crença, nós a encaramos como tal. Ela se põe, se quisermos, por si mesma em nossa experiência, mas ela apenas existe para uma consciência refletida se, traduzindo-a de certo modo em nossa própria linguagem e consagrando este dado inicial, nós a coloquemos por sua vez como real. O ato de crença é, na esfera da consciência, o equivalente e o símbolo da posição das coisas na experiência; e entre a crença e o conceito há a mesma heterogeneidade que entre o real e o conceito. – Ora, se quisermos dar um nome a este ato consciente pelo qual nós elaboramos uma realidade, nós só poderemos chamá-lo de voluntário.

Spinoza dizia que a idéia não é uma coisa muda e inerte, como um desenho traçado sobre um quadro, mas uma coisa ativa e viva. – Nada mais verdadeiro se considerarmos o que acontece na maioria das vezes: é raro de fato que uma idéia não esteja acompanhada de crença. – Ele acrescentava que a idéia e a afirmação, embora sempre unidas, são logicamente heterogêneas. Sobre este ponto ainda sua doutrina parece irrepreensível: pensar e crer são duas coisas irreduzíveis entre si. – Mas ele sustentava também que a idéia e a afirmação, a

¹⁷ Kant, *ibid.* – Cf. P. Janet, *Les causes finales*, liv. II, ch. IV, p. 578.

inteligência e a vontade são na realidade dois aspectos de uma mesma coisa; demonstramos que a união entre eles não é tão estreita assim. Descartes bem reparou que a crença nem sempre está ligada à idéia por uma relação necessária: ela pode ser distinta de fato e não somente do ponto de vista lógico.

Agora, Descartes não se representava a vontade como um poder indiferente que se manifesta arbitrariamente no meio dos fenômenos. Ele sabia bem que nunca temos consciência de um ato de vontade pura. A indiferença seria para ele apenas o menor grau da liberdade; por outro lado, nunca há indiferença completa. A vontade somente manifesta-se quando há uma idéia presente na consciência. Mas se a aparição da idéia é a condição do ato voluntário, ela não é a condição suficiente. A vontade liberta-se da idéia, a ultrapassa e a domina, depois reage sobre ela para mantê-la ou descartá-la, para fugir dela ou abraçá-la, para afirmá-la ou negá-la. Esta ação do pensamento sobre si mesmo é outra certamente, diferente da simples intelecção, que, em última análise, é inteiramente passiva.

Além do mais, os cartesianos nunca conceberam a vontade, como o fazemos tantas vezes, como uma força capaz de mover os corpos, análoga a aquilo que nomeamos às vezes força motriz. De que modo eles a teriam concebido, pois a alma jamais age diretamente sobre o corpo? A vontade, para eles, é uma função puramente ideal: ela tem por objeto apenas as representações; ela é, e ela é somente o caráter distintivo de certas idéias enquanto elas estão atualmente imobilizadas, postas na consciência. Se movimentos orgânicos resultem daí, é por causa das leis gerais, por uma espécie de harmonia: a vontade só pode ser causa indiretamente. Dizendo que a

vontade consiste unicamente em afirmar ou negar, Spinoza não estava sendo infiel ao pensamento do mestre.

A vontade assim definida, compreendemos como é possível, sem recorrer à hipótese ininteligível de uma vontade inconsciente, que não nos damos sempre conta do caráter voluntário da crença. Este ato é como que envolvido e dissimulado na idéia que o provoca. Conhecida apenas no exato momento onde ela termina, onde ela torna-se objeto do pensamento, a crença aparece como se integrando, por assim dizer, à idéia.

Desta forma também encontramos o meio para responder à objeção banal que se apresenta imediatamente contra a teoria da crença voluntária: não cremos o que nós queremos. — Certamente, não é suficiente querer acreditar em uma coisa para acreditar nela. O caráter voluntário, sendo uma coisa que a idéia adquire, não poderia precedê-la. Se não há uma idéia, ou melhor, um conjunto de representações ligadas entre si, a crença não vai aparecer. Mas, por outro lado, não basta que a idéia apareça na consciência para tornar-se uma crença. Ela pode permanecer ali por muito tempo sem endossar esta condição, sem se revestir desse caráter que a torna uma crença. A inteligência inicia a crença, a vontade a termina. A crença não é arbitrária, pois ela supõe um certo trabalho da inteligência. No entanto ela não é uma pura idéia, pois ela supõe que a obra da inteligência está acabada. Crer é, após ter pensado, parar o pensamento e lhe fixar o resultado. — Numa palavra, não basta querer para crer, mas só cremos porque queremos.

Além do mais, não seria paradoxal sustentar que podemos chegar, com todas as letras, a crer naquilo que queremos¹⁸.

¹⁸ V. F. Pillon, *De la place de la morale en philosophie*. (Critiques philosophique, 1^{re} année, p. 337 et 351).

Mostraremos mais adiante como a vontade, parando sobre certas idéias preferidas, exclui todas aquelas que as contradizem, e deixa aparecer somente aquelas que estão concordando com elas. O costume intervém depois, acabando o que a vontade tinha começado. As idéias que chamamos inicialmente, na medida em que elas se apresentam a nós com mais freqüência, tornam-se para nós como que estrangeiras; parece que há algo exterior a nós, impondo-se nesta segunda natureza que nós não nos lembramos mais de ter feito; a crença objetiva-se e nos tornamos ingênuos por nós mesmos. Considerando os erros numerosos e as crenças incríveis aos quais tanta gente e tantos povos se agarraram, podemos dizer que é impossível, com o tempo, chegar a crer ou a fazer crer aos outros o que queremos.

O caráter voluntário da crença é implicitamente reconhecido por aqueles que consideram a fé como dada por um favor ou uma graça divina. Que este ato seja pessoal, como o afirmamos, ou que ele seja provocado por uma influência divina, a crença continua sendo explicada por uma vontade.

Por isso ainda consideramos tantas vezes os homens como responsáveis pelas suas crenças. Nós os admiramos ou nós os condenamos, coisa inexplicável caso não tivéssemos pelo menos o sentimento confuso daquilo que há de livre e de pessoal no fundo de toda crença.

Pela mesma razão ainda defendemos nossas crenças com tanta susceptibilidade e paixão. Apenas sorrimos se contestarem as verdades da ciência, nós nos indignamos se atacarem nossa fé. Por que? Por ser nossa obra ela é por assim dizer alguma coisa de nós mesmos, e adotando-a, nós a marcamos com o selo de nossa personalidade.

Da mesma forma somos mais orgulhosos em conseguir partilhar nossas crenças com os outros do que de lhes ensinar uma verdade. Não se trata então de um sucesso obtido pela lógica; é uma vitória pessoal que nós conseguimos.

Até o sentido dubitativo da palavra “crer” testemunha a favor do caráter pessoal da crença. Ao dizer: eu creio, para marcar uma simples probabilidade, mostramos com certeza que fazemos uma distinção entre a verdade certa e independente de nós, e a proposição duvidosa que somente adquire uma efêmera probabilidade aos nossos olhos apenas porque nós queremos que seja assim.

É verdade que muitas dificuldades podem ser levantadas pelos deterministas, sobre a questão de saber se o ato de crença é um ato livre. Admitindo que a adesão não dependa exclusivamente da idéia, ela está vinculada, dizem eles, aos sentimentos e aos desejos do sujeito, e poderíamos com certeza prever quais crenças tal homem adotaria se conhecermos todas as condições psicológicas em que ele se encontrara a um dado momento. — Mas isto é uma afirmação *a priori* que não é suscetível de nenhuma demonstração direta, já que admitimos a impossibilidade de conhecer todas as circunstâncias. O próprio fato de não poder determiná-las sempre deixa margem à hipótese que uma dessas circunstâncias é um ato individual que, independentemente dos antecedentes, determina o assentimento. Nem as violências físicas, nem as demonstrações mais convincentes, nem as exortações mais patéticas podem se vangloriar de vencer com certeza as hesitações de uma vontade; tudo o que foi escrito sobre a liberdade de consciência o prova suficientemente. É então natural admitir, conforme o senso

comum, que no foro íntimo de cada um de nós há um princípio individual, um fator pessoal que se determina livremente.

Se não pudermos provar diretamente, de fato, que tal fator não existe, poderíamos dizer, segundo as razões gerais da metafísica, que ele não poderia existir? – Esta é uma questão que será discutida mais adiante. Por enquanto, podemos admitir a realidade do livre arbítrio como um dado da experiência.

III. – Mas, se a crença é um ato voluntário, se por outro lado admite-se que toda certeza é um ato de crença, não seria necessário admitir que nunca conhecemos a verdade tal ela é, mas tal qual nós a fazemos? – Dizer que a verdade é relativa à nossa faculdade de conhecer, é, pelo menos aparentemente, retomar a tese de Protágoras e voltar ao ponto onde se encontrava a sofística antiga. Dizer que a crença é relativa a nossa vontade, não seria recuar os limites do próprio ceticismo? Não seria, se tivérmos uma fé profunda, assemelharmo-nos a esses selvagens que fazem com suas próprias mãos os ídolos que adoram, e se fossemos diletantes, não seria tomar partido por este ceticismo transcendental que zomba de todas as crenças humanas, e indiferente a tudo, as segue com um olhar ao mesmo tempo curioso e debochado? – Falando seriamente, não seria necessário que a crença, se for sincera e digna de seu nome, impor-se a nós e ser impessoal? Acreditariamos verdadeiramente no íntimo de nossos corações, se for patente que nós participamos de alguma forma em nossas crenças, e não haveria sempre no fundo de nossas consciências um espectador cético que se afastará do crente bem intencionado que desejamos ser, e será, seja qual for nossa atuação, nosso verdadeiro *ego*? A crença é possível sem um certo abandono de si mesmo, sem uma

espécie de ingenuidade? Não seria ela o estado de uma alma subjugada pela verdade e que se aliena? É ao menos o que pensavam todos os filósofos que acreditaram na legitimidade da certeza. Na ordem da ciência, não existe certeza para eles enquanto for possível, não logicamente, mas psicológica e de fato, conservar uma dúvida. Na ordem das crenças morais, filosóficas e religiosas, a busca é certamente mais difícil, mas o fim é o mesmo. O que procuravam os mais ilustres pensadores e os mais sinceros, um Santo Agostinho, um Pascal, um Jouffroy, o que eles buscavam sem parar, com tanto entusiasmo inquieto e tantas angústias, eles nos disseram em páginas imortais: era uma verdade que ofuscasse a vista com tanta clareza que lhes fosse impossível não serem completamente envolvidos por ela. Nós os teríamos escandalizados se lhes disséssemos que o crente deve dedicar-se a sua crença, ir ao seu encontro em vez de esperá-la, criá-la em vez de recebê-la já formada. — Inclinar-se a crer, solicitar a si mesmo sua adesão, não seria mentir para a consciência? Tal crença, se fosse possível, não desapareceria no mesmo momento em que nascesse, e esta certeza factício que nos atribuímos não seria ela a suprema incerteza?

Talvez possamos resolver esta dificuldade lembrando a distinção muito legítima que separa a certeza científica e as crenças morais, filosóficas e religiosas. — Se estes diferentes estados da alma são idênticos no ato de consciência que os constitui, e em relação ao agente em que se produzem, ninguém contesta que se diferenciam profundamente pelos seus objetos.

A certeza científica aplica-se a sínteses que têm o caráter de impor-se necessariamente ao espírito, senão à vontade, isto é, de ser a cada momento verdadeiras *a priori* ou *a posteriori*. A

crença, ao contrário, tem como objeto as sínteses, verdadeiras talvez, mas não imediatamente verificáveis, e que, em seguida, não se impõem ao espírito necessariamente. É verdade que o próprio da crença é atribuir esta necessidade ao seu objeto; mas que se trate de uma necessidade factícia, subjetiva, é o que atesta a diversidade das crenças nas pessoas de boa fé, e a impossibilidade na qual se encontram de entrarem em acordo.

A partir daí, podemos aderir, por um ato voluntário, à verdade científica sem que a verdade perca qualquer coisa de seu caráter absoluto e independente. Nosso consentimento não a realiza em si mesma, mas somente para nós. Posso saber que é por um ato livre que creio na minha existência, na existência das coisas sensíveis, nas verdades matemáticas, sem que o valor de minha crença seja invalidado. Onde, conscientizo-me que faço de minha vontade um uso legítimo e razoável; livre de escolher entre tantas asserções extravagantes e desmentidas pela razão, que outros admitiram e ainda admitem, eu vinculo-me preferencialmente àquelas que minha razão aprova. Coloco em equilíbrio, ajusto entre si minhas diversas faculdades, completo-me inteiramente querendo, como ser livre, aquilo que fui forçado a pensar como espírito. A suprema perfeição consistia para os estóicos, em compreender a finalidade que a razão divina tinha-se dado, e a querer o que os deuses queriam. Eles não se consideravam, assim fazendo, os autores daquilo que os deuses queriam e realizavam.

As crenças morais, ou melhor, a única crença moral, a afirmação do dever, apresenta um caráter completamente diferente. No entanto, analisando de perto, ela não cede em nada para a certeza científica, e não é “crença” mas “certeza” que é preciso nomeá-la. Pois crer ao dever, com efeito, não é

só ter a idéia, é afirmá-la como uma regra real e submeter-se a ela. A crença apresenta aqui este caráter único que ela realiza por si só seu objeto. Reconhecendo sua lei, a vontade a faz sair do mundo ideal; e como poderia duvidar de sua lei já que foi ela mesma que a deu? Esta crença, na verdade, é um ato livre; é o ato livre por excelência. Nada pode nos abrigar a crer no dever; o mais sofisticados raciocínios do mundo podem apenas solicitar a crença, são impotentes para determiná-la. Na posição inexpugnável em que se entrincheirou, o cético pode responder com uma negação ou com um sorriso a todas as notificações, enquanto não tem a coragem de afirmar por si mesmo e sair da dúvida por um ato de livre crença. Quantos homens, sem falar dos filósofos, que são céticos por apatia! Está muito errado considerarmos o ceticismo como a desconfiança de um espírito alerta. Na maioria das vezes não é mais do que uma espécie de preguiça.

Mas o ato de crença, uma vez completado, basta a si mesmo e pode desafiar todos os desmentidos da experiência. O que quer que aconteça no mundo, nunca acontecerá de não se submeter ao dever quem quer se submeter. Daí a impassível serenidade do sábio. Não só a intervenção da vontade não diminui a crença, mas é precisamente por ela existir e saber-se livre que a fé é indomável.

Mais ainda, é sobre esta certeza moral que se fundamenta, em última análise, a certeza científica. Se este equilíbrio e este acordo da vontade com a razão que constitui a verdadeira ciência, é legítimo para nós, e se podemos assim ficar satisfeito, é que, claramente ou confusamente, admitindo-o ou sem admitir, sentimos que ele é conforme a lei de nossa vida moral.

Se nós o chamarmos de bom uso de nossas faculdades, é que introduzimos um elemento moral cuja necessidade exterior não poderia dar conta. Leibniz, falando como metafísico, dizia que há débito moral até na Geometria. Com mais razão ainda podemos dizer que há débito moral na adesão que damos às verdades científicas.

Não é o caso das crenças filosóficas ou religiosas; elas não são suficientes para realizar seus objetos, e é justamente a elas que é preciso decididamente reservar o nome de crenças. — Mas, assim fazendo, reconhecemos que elas apresentam sempre um caráter subjetivo, pessoal e voluntário. Sem dúvida, quase sempre os filósofos e os crentes esperaram que o objeto de suas crenças se apresentasse a seus espíritos com um caráter de evidência irresistível inteiramente semelhante àquela das verdades científicas. Mas, após tantos esforços, podemos dizer que chegaram a isso? E se não chegaram, quem então conseguiria? Se acaso fracassaram em sua tentativa, não seria porque ela é impossível? Eles o pressentiam talvez, e se passaram por angústias tão cruéis na busca do verdadeiro, não seria porque cada vez que estendiam a mão para apanhar a verdade, eles compreendiam que não agiam sem interesse e que eles colocavam algo de si mesmo em suas crenças? E estas almas generosas, recusando-se a fazer o ato de vontade que no entanto provocavam sem parar, vítimas ao mesmo tempo de sua lealdade e de seus preconceitos, rasgavam-se a si mesmas e esgotavam suas forças numa luta sem saída.

Mesmo quando os homens atingiam seus fins, o exagero e a paixão de suas novas crenças pareciam indicar que eles se sentiam pouco seguros de sua vitória; eles esbanjavam palavras e afirmações decididas, não ousando talvez observar o fundo

de suas consciências; eles se enlevavam de certeza mais ou menos como ouvimos cantar nas trevas os homens que têm medo. Quem dirá jamais os sentimentos íntimos daquele que escreveu: “Isto os fará crer e vos embrutecerá”? Quem dirá se sua crença foi decididamente vitoriosa, se sua razão acatou o jugo que sua vontade lhe impôs, e se pôde a ela renunciar sem perdê-la?

Se for aí que devemos chegar, por que não fazê-lo de bom grado? Por que se impor este constrangimento inútil de não admitir que somos os autores de nossa própria crença? Ela ficaria pessoal, sem dúvida, e admitimos isso; perderemos a ilusão do absoluto. Aliás, o que importa? Se estas crenças não são verdadeiras pela verdade científica, nada prova que sejam falsas, e o fato da impossibilidade de verificá-las comprova tanto contra aqueles que querem interditá-las a todos quanto contra aqueles que querem impô-las a todos.

Seria dizer que todas estas crenças, sendo voluntárias, são de igual valor e que precisamos renunciar a fazer uma escolha razoável entre elas? Estamos muito longe de tal pensamento. Há crenças extravagantes e absurdas; a lógica não perde seus direitos frente a elas, e deve condená-las cada vez que são contraditórias em si mesmas, ou que contradigam fatos comprovados. Embora não haja aqui critério da verdade, há pelo menos um critério infalível do erro. Imaginar-se que a crença livre tem privilégios quando se aplica às coisas filosóficas e religiosas, opor a crença à razão neste sentido que seria legítimo de crer, não o que é inverificável ou mesmo incompreensível, mas o que é contraditório, é sair da lógica e perverter-se a si mesmo. A vontade sem freio que escapa a qualquer razão e atrela-se arbitrariamente aos fantasmas que ela evoca pode

certamente se pôr como uma realidade; ela não tem mais o direito de falar de sua legitimidade. De fato, não podemos mais impedir tais crenças de produzir-se tanto quanto impedir as asserções extravagantes em matérias científicas; logicamente, elas não têm nenhum valor para os espíritos esclarecidos.

Mas nada impede o homem razoável de vincular-se livremente às proposições que, sem ser necessariamente verdadeiras para o espírito, ao menos não contradizem nenhuma verdade certa. Aqui estamos no domínio da livre crença. Se for verdade, como tentamos mostrá-lo, que aquilo que decide da crença e da certeza em todos os graus, é muito menos o valor intelectual e lógico das coisas pensadas do que a livre espontaneidade do crente, por que a mesma vontade não poderia exercer-se ainda lá onde as provas positivas faltam para o espírito? Por que não poderia ela suprir à insuficiência lógica das provas? Se o espírito for limitado, não resulta absolutamente que a vontade seja encerrada dentro dos mesmos limites. Descartes dizia que ela era infinita. Ela permanece fiel à sua natureza prolongando além da experiência e do mundo presente as linhas do conhecimento atual, e desde que não destrua nenhuma das verdades demonstradas, a mais severa lógica não tem nada a reprovar-lhe.

Portanto, novamente, embora livre, a crença não deixa de ser legítima. E é bom que ela se entenda livre, pois somente nessa condição é que ela poderá traçar para si mesma os limites que ela não deve ultrapassar, e respeitar nos outros a liberdade que ela reivindica para si mesma.

Em resumo: a certeza é sempre um ato de crença; e a crença, embora supondo sempre uma idéia presente ao espírito e um sentimento que nos inclina a adotá-la, é essencialmente um ato voluntário.

Este ato é livre. Nem a clareza lógica da idéia, nem a intensidade do sentimento são suficientes plenamente e infalivelmente para determiná-lo. A certeza nunca é uma adesão forçada; ela não é a vitória da razão sobre a vontade; ela resulta da união harmônica, espontânea – moral em última análise –, da razão e da vontade.

A mesma adesão pode ser dada ao erro. Podemos estar ou crer estar certo do erro tanto quanto estamos da verdade. Psicologicamente e no momento em que é admitida, a crença falsa não difere da crença verdadeira.

O erro, enquanto consideramos o ato de crença que o constitui, é então uma coisa positiva. Nós nos enganamos porque nós somos livres. – É o que Descartes disse; é necessário somente estender o pensamento de Descartes e reconhecer que esta liberdade não sofre nenhum constrangimento, nem mesmo o das idéias claras.

No começo, o espírito humano não faz nenhuma distinção entre estas três coisas: o ser, a idéia e a crença. – Os povos primitivos atribuíam uma realidade até mesmo aos fantasmas do sonho e acreditavam que eram enviados pelos deuses. Não pensamos o que não existe, dizia-se já no tempo de Platão. – Da mesma forma, acreditamos em tudo o que pensamos. Platão não tenta sequer distinguir a crença da simples representação, e hoje em dia muitos espíritos admitem ainda a identidade da crença e da idéia.

A descoberta do erro quebrou esta unidade. Precisamos reconhecer que o espírito humano, sujeito ao erro, pensa às vezes o que não é, de qualquer maneira que entendamos este não-ser. O sujeito, distinguindo-se assim do ser, adquire uma

existência independente: ele existe para si mesmo. Por muito tempo ainda, é verdade, nos persuadimos que o sujeito pode, em certos casos, penetrar de alguma forma o objeto e, identificando-se com ele, reconstituir a unidade primitiva; mas a crítica faz desaparecer esta última ilusão. A coisa em si, se existir, escapa a qualquer tentativa direta de conhecimento; é um dualismo irremediável que precisamos reconhecer entre ela e o pensamento.

No entanto, esta maneira de ver, que parece tão adiantada, não se diferencia ao fundo da doutrina idealista ou do dogmatismo metafísico. Aliás, para os antigos metafísicos, o objeto não é uma coisa em si mais do que para a filosofia crítica. Ele é uma essência inteligível (ou objetiva) da qual só podemos falar enquanto representada numa consciência individual. Mas aí ainda a mesma dificuldade se apresenta de novo: para explicar o erro, é preciso que a dualidade se introduza no próprio sujeito, como outrora ela tinha se introduzido entre o sujeito e o ser. A idéia não podendo ser falsa em si mesma, é preciso que o indivíduo, autor do erro, se diferencie de seu próprio espírito. Até para Descartes, o sujeito era independente, era livre face às suas representações confusas.

Uma última ligação permanecia no entanto unindo o sujeito às suas próprias representações quando elas eram claras e distintas. Na presença destas idéias, o indivíduo, perdendo toda iniciativa, estava como que absorvido por elas e como ao fundo a idéia era a coisa ou o ser real, a unidade primitiva encontrava-se reconstituída.

A crítica esclarecida pelo erro faz desaparecer esta última ilusão. A adesão é a mesma, quer ela se aplique à verdade ou ao erro; ela não é mais forçada tanto num caso quanto no

outro. Ela aparece assim como uma coisa móvel que pode adaptar-se às representações muito diferentes; ela tem, ela também, sua independência. É uma dualidade radical de elementos heterogêneos que precisamos reconhecer no próprio pensamento, entre a idéia e a crença. – O indivíduo não abdica mais diante do absoluto. Ele colocou-se como pensamento na presença da coisa em si; ele coloca-se como liberdade frente a sua própria inteligência.

CAPÍTULO VII

Da natureza do erro

Definimos geralmente o erro por privação ou negação. — É uma privação se considerarmos o conhecimento verdadeiro que o espírito é capaz de conseguir e que ela não atinge. É uma negação quando consideramos a imperfeição natural do pensamento que não lhe permite alcançar a verdade. Podemos ainda dizer que o erro é uma privação enquanto resulta do mau uso de nossas faculdades; uma negação enquanto tem por causa suas limitações.

Que haja uma privação em todo erro, é o que necessariamente devemos admitir se acreditarmos que o espírito humano é capaz de alcançar, por qualquer meio, a verdade. Se o espírito humano, podendo conhecer o verdadeiro, não o conhece, falta-lhe alguma coisa, está privado de um bem ao qual, de certa forma, ele tem direito.

Mas dizer simplesmente que o erro é uma privação, é dizer que nos enganamos quando não conhecemos a verdade. — Escapamos desta tautologia se dissermos que o erro é apenas uma privação, que nos enganamos somente porque não conhecemos toda a verdade. — Essa é a tese que a maioria dos metafísicos dogmáticos sustentou. Precisamos abandoná-la se considerarmos que o espírito não pode atingir diretamente as coisas em si.

I. — A doutrina de que o erro é apenas uma privação, deve ser entendida inicialmente no sentido que, se nós *acreditamos* numa coisa falsa, é somente porque não temos atualmente presente ao espírito a idéia que excluiria o pensamento falso.

Deve ser assim em toda doutrina na qual consideramos a adesão do espírito como determinada pelo valor intrínseco e lógico das coisas pensadas. — Uma idéia incompleta, na medida em que é pensada, leva à crença, e esta crença dura até o momento em que outra crença mais forte, trazida por uma idéia mais clara, venha substituí-la.

Mas se for verdade, como tentamos mostrar no capítulo anterior, que a crença é de certo modo independente da idéia, não podemos mais dizer que é suficiente que a idéia verdadeira apareça para que a crença errada desapareça. O ato de vontade que constitui a crença falsa pode prolongar-se mesmo na presença da idéia verdadeira; podemos nos obstinar no erro.

É preciso então considerar o juízo falso como sendo tão positivo quanto o juízo verdadeiro. Eles não diferem em si mesmos, é por uma determinação extrínseca que eles diferem.

II. — Resta-nos perguntar se o erro mental, a síntese falsa, enquanto representada e abstração feita de toda crença ou adesão, pode ser considerada como apenas uma privação.

É o que deveriam ainda sustentar os metafísicos dogmáticos. Se for dado ao espírito humano conhecer as coisas por intuição, se o pensamento, infalível por natureza, vai diretamente ao ser, a representação não pode ser falsa. Pensar o falso é sempre pensar, e por conseguinte conhecer uma coisa que é; o pensamento, verdadeiro em si mesmo, pode ser falso apenas pelo que negligencia ou ignora.

No entanto, para explicar o erro, os mesmos filósofos distinguiram o entendimento e a imaginação. Sozinho, o entendimento é infalível, mas muitas vezes acreditamos entender, enquanto apenas imaginamos. — Se enganar, é, enquanto imaginamos, estar privado da idéia verdadeira que o entendimento poderia ter.

Como este modo de pensamento que é imaginação pode coexistir com o entendimento, é um ponto sobre o qual não conseguimos explicar. — Além do mais, é difícil compreender como só a ausência da idéia verdadeira possa resultar em tomarmos o falso pelo verdadeiro. Um ser que seria inteiramente privado de entendimento não acreditaria entender, e conseqüentemente, não se enganaria; pelo menos não da mesma maneira que nós.

Mas mesmo que esta explicação do erro fosse admissível, ainda assim seria insuficiente. Pois, ela aplica-se apenas ao erro lógico. O entendimento só é infalível se o definimos como a faculdade de ligar *a priori* as idéias segundo o princípio de contradição. — Mas se admitirmos a distinção estabelecida acima entre a verdade lógica e a verdade empírica, precisamos explicar o erro empírico da mesma forma que explicamos o erro lógico.

Segundo os metafísicos dogmáticos, aplicar o método experimental é conhecer por imaginação, pois as leis da natureza não são estabelecidas pela via demonstrativa. — Se então admitirmos a legitimidade deste método, se acreditarmos que a imaginação assim definida pode alcançar por si só a verdade, se por outro lado ela estiver sujeita ao erro, não podemos mais afirmar que ela está erra unicamente por estar privada das idéias verdadeiras do entendimento ou

da razão. — É preciso então, após definir a verdade de forma diferente dos dogmáticos, também procurar uma outra explicação para o erro.

Na realidade, de qualquer maneira que considerarmos, o erro não se reduz a uma simples privação.

Com efeito, dizer que ele é apenas uma privação, é admitir: (1) que a síntese falsa, no que ela tem de positivo, é verdadeira; (2) que além desta parte positiva, não há nada na síntese falsa que seja representada ao espírito e atualmente pensada.

A primeira destas proposições é plausível. Muitas vezes foi dito que não há erro absoluto, e que todo erro contém uma parte de verdade. Ainda assim os sistemas, dizemos nós, são verdadeiros naquilo que eles afirmam e falsos naquilo que eles negam. De fato, podemos desafiar qualquer pessoa a imaginar um erro que não contém nenhuma parte de verdade. Não é nunca por acaso que associamos duas idéias, é sempre pela influência de uma lembrança, de uma experiência passada. Os intermediários que estabelecem esta relação podem escapar-nos; a análise os reencontra. Isso foi evidenciado pelos filósofos que trataram das leis da associação das idéias. Sem lembrar o exemplo famoso de Hobbes, Hamilton expressou com engenhosidade esta verdade: “Se bolas de bilhar forem colocadas em linha reta, encostadas uma a outra, e se atirmos uma bola contra a primeira da linha, o que acontecerá? O movimento da bola lançada não se divide na fileira das bolas; o resultado que poderíamos esperar *a priori* não acontece, mas a impulsão se transmite, através das bolas intermediárias, que ficam imóveis, à bola situada no fim da linha, e só esta bola é impulsionada. Parece que se passa sempre algo semelhante no decorrer do pensamento: uma idéia sugere

imediatamente outra idéia na consciência; a sugestão age através de uma ou várias idéias que não se apresentam na consciência.”¹.

Assim as aproximações, mesmo as mais bizarras têm sempre sua razão de ser nos conhecimentos anteriores. O fundamento do erro atual pode estar desapercibido e escondido nas profundezas do inconsciente; ele existe sempre. – De outra forma, as palavras que juntamos não teriam nenhum sentido; a síntese não seria um erro, mas um absurdo. – Poderíamos dizer que todo erro supõe um raciocínio no mínimo inconsciente, se por um desastroso exagero de palavras não tivéssemos dado o nome de raciocínio às estas associações de idéias inteiramente espontâneas, e se as palavras *raciocínio* e *inconsciente* pudessem ser reunidas. – Mas é verdade que todo erro supõe uma relação inteligível *a priori* ou dada *a posteriori* entre noções ou coisas. Não existe erro, mesmo nas loucuras mais extravagantes, que não se possa explicar. Sem dúvida seria temerário comprometer-se em dar conta de todos os erros que um homem possa cometer. Os relatos das coisas são inumeráveis, e precisaríamos estar na consciência da cada indivíduo para discernir todos os aspectos sob os quais os fenômenos podem se apresentar a ele. Mas todo espírito, refletindo sobre si mesmo, pode encontrar a origem de seus erros.

Mas concluir, como se faz tantas vezes, que todo erro contém alguma coisa de inteligível, que contém também uma parte de verdade, é deixar-se levar por uma ilusão. Há aqui um equívoco sobre o sentido da palavra verdade. Em certos casos, uma síntese falsa contém uma parte de verdade cujo lugar ela

¹ *Lectures on metaphysics*, I, 352 et 353.

toma, por exemplo, quando digo que todos os cisnes são brancos. – Em outros casos, há na síntese falsa uma parte positiva que é verdadeira sem ser parte da verdade que ela supõe representar; verdadeira em si mesma, ela é uma parte, não de desta ou daquela verdade em particular, mas deste conjunto de verdades que designamos pelo nome de *a verdade*. É uma outra verdade, como diz Platão, que colocamos no lugar daquela que acreditamos possuir. – É o que acontece quando digo que o sol está a seiscentos pés de nós. É verdade que o sol nos parece, e deve nos parecer a seiscentos pés; é um fato da experiência que se impõe a todo espírito semelhante ao nosso, enquanto faz uso de seus sentidos.

Mas precisa muito mais para que seja sempre assim. Vejamos por exemplo este erro: O ouro potável² é um remédio universal. Se procurarmos explicar este preconceito, chegamos facilmente a conceber como o ouro, que em geral concede os maiores bens, parece capaz de assegurar o maior de todos, a saúde³. – Eis uma associação de idéias perfeitamente inteligível; podemos concluir que ela é verdadeira em qualquer nível? – Não há aqui, como nos casos anteriores, uma necessidade lógica ou experimental que nos constranja a elaborar esta síntese. Qualquer espírito poderia formá-la; nenhum deve fazê-lo. É possível num certo sentido, e por um pensamento incompleto, que o ouro potável seja um remédio universal; não é verdade de maneira alguma.

No entanto, segundo alguns filósofos, como por exemplo, Spinoza, se uma coisa for pensada ou imaginada, há para tanto razões necessárias; por conseguinte, ela é verdadeira em algum

² Stuart Mill, *Log.*, liv. II, III, 3.

³ NT: Solução de cloreto de ouro (AuCl).

sentido. — Mas sustentar tal tese é suprimir toda diferença entre o possível e o real; é, já o vimos, negar o erro em vez de explicá-lo.

Não podemos portanto dizer, dando todo rigor aos termos, que em todo pensamento falso haja uma parte de verdade. A síntese falsa pode ser inteiramente outra que a verdade, não ter nada em comum com ela; ela não se reduz então a uma simples privação. Ela é um pensamento positivo, o pensamento de uma coisa diferente da que existe, e que não existe.

Mas supondo mesmo que em todo erro haja sempre uma parte positiva que fosse verdadeira, não se seguiria daí que tudo o que é positivo seja verdadeiro.

Com efeito, numa síntese falsa qualquer, há outra coisa além da relação de certas representações unidas pelo pensamento. A síntese só é está errada se for pensada como verdadeira, isto é, se o espírito a envolve dos caracteres de universalidade e de necessidade que constituem a verdade. Por exemplo, não há erro se me limitar em aproximar na imaginação a idéia de sol e a idéia de uma distância de seiscentos pés. Porque é certo que o sol aparece para mim a seiscentos pés; o erro começa no momento em que penso que o sol *está* a seiscentos pés. Da mesma forma, não me engano em aproximar as idéias de ouro potável e de remédio universal, mas sim ao conceber a relação assim apercebida por mim como devendo ser imposta a todos os espíritos. — O caráter de universalidade e de necessidade atribuído a uma síntese mental é constitutivo do erro.

Ora, como sustentar que este caráter não é positivo? — Diríamos que compreendemos, na própria aproximação dos elementos da síntese, que toda relação entre várias noções nos aparece imediatamente como universal? — Infelizmente é assim na maioria dos casos, a observação das crianças e dos

povos primitivos o prova: eles generalizam ao mesmo tempo em que imaginam. — No entanto, sabemos que generalizar e imaginar são duas operações diferentes, e nos enganamos, não enquanto imaginamos, mas quando generalizamos. Além disso, a união primitiva das duas operações pode ser rompida; as mesmas coisas que são inicialmente pensadas como necessariamente unidas podem ser representadas como simples hipóteses, ou como um jogo da imaginação; é exatamente o que acontece com toda pessoa instruída pela experiência dos perigos que representam as generalizações muito apressadas.

No momento então em que penso como verdadeira uma síntese falsa, vou além do que me foi dado. Desvio de seu destino natural certos modos de pensar para aplicá-los às coisas às quais eles não convêm. Se me engano, é porque introduzo em meu pensamento mais do que o necessário, e não porque me falta algo; peço por excesso muito mais do que por defeito. — Em outros termos, se chamamos razão ou entendimento a faculdade de pensar sob forma de eternidade, *sub specie aeternitatis*, reúno numa única e mesma operação a imaginação e a razão. Está errado, para dar conta do erro, distinguirmos a razão da imaginação, que carregamos na seqüência, tal como um bode expiatório, com todos os erros do espírito. Eu não me engano *ainda que* eu seja um ser racional, mas *porque* sou um ser racional.

É verdade que talvez não atribuíssemos à síntese falsa este caráter de generalidade se tivéssemos presentes ao espírito os fatos ou as idéias que, aparecendo mais tarde, lhe serão inconciliáveis; neste sentido o erro supõe uma privação. — No entanto, se o ato de generalização tem como condição a ausência de certas noções, não podemos dizer que esta

privação é suficiente para explicar o ato de generalização em si mesmo. Como aquilo em que eu não penso atualmente poderia constranger-me a pensar algo? Qual é esta reação do pensamento ausente sobre o pensamento presente, daquilo que não existe sobre o que existe? Do fato que ignoro as razões que me impedirão mais tarde de considerar minha síntese como verdadeira, não decorre que eu deva já considerá-la como verdadeira; se me atenho ao que me foi dado, a considerarei como uma hipótese.

Na realidade, se considerarmos a um e ao outro em sua origem, a verdade e o erro não são radicalmente diferentes. O espírito não está num estado diferente, como o admitiram tantos filósofos, quando se pensa a verdade e quando se pensa o erro; a razão e a imaginação não são duas faculdades heterogêneas e contrárias, elas atuam juntas. O espírito em si mesmo, é indiferente ao verdadeiro e ao falso; ele pensa tanto um quanto o outro. A razão não é uma intuição infalível; ela não está ligada ao ser e imobilizada na contemplação do ser. Ela é uma forma abstrata e móvel, igualmente capaz de se ligar ao que é e ao que não é. Mas se esta mobilidade é a mãe de nossos erros, não devemos esquecer que ela é também a condição da descoberta do verdadeiro. É graças a ela que o espírito humano pode ultrapassar o momento presente, antecipar-se ao futuro, prever o verdadeiro antes de conhecê-lo. Com efeito, em qualquer ordem de conhecimento, o espírito procede por uma série de aproximações e de hipóteses. Mesmo nas matemáticas, que parecem ser o domínio do pensamento contínuo, quando procedemos analiticamente, não é sempre por uma visão do espírito, por uma antecipação espontânea, que entrevemos a verdade antes de demonstrá-la? Resolver um problema, não é ir procurar,


em meio a um grande número de idéias, aquela que associaremos em seguida, com a ajuda do raciocínio dedutivo, aos dados da questão? Não é o privilégio do gênio ir direto, e como por um único salto, guiado por um instinto seguro, até a idéia verdadeira? Não é o destino dos espíritos medíocres extraviarem-se nos caminhos sem saídas? Se os raciocínios geométricos formam uma corrente, não é verdade que o espírito percebe de início suas duas pontas, deixando para encontrar a seguir os anéis intermediários? E aprender o que outros descobriram, não seria, como o demonstrou profundamente Platão na famosa lição do *Ménon*, reencontrar por si mesmo as razões já descobertas? – Da mesma forma, sem as ciências experimentais, os belos estudos de Claude Bernard ⁴ nos mostraram que é, em última análise, por uma hipótese, por um impulso espontâneo do pensamento, que a verdade é adivinhada antes de ser confirmada pela experiência. – Também nas ciências históricas, o gênio do sábio evoca e ressuscita de certa forma, pela potência da imaginação, as figuras que quer descrever. Se os textos, se os documentos têm algum significado para ele, é sob a condição de confrontá-los sempre com a idéia que previamente ele se fez da personagem que ele quer pintar, retificando e modificando esta por aqueles, clareando e vivificando muitas vezes aqueles por esta. – Para qualquer lado que nos voltemos, compreender é sempre adivinhar. A verdade é apenas uma hipótese confirmada; o erro não é jamais outra coisa do que uma hipótese desmentida.

⁴ *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 43 et 57 (Paris, Bazillière, 1863). – Cf. E. Caro, *La métaphysique et les sciences* (*Revue des deux Mondes*, 15 novembre 1866). – Paul Janet, *La méthode expérimentale et la physiologie* (*Revue des deux Mondes*, 13 avril 1866).

Bem longe então de nos colocarmos logo e como que de imediato no absoluto e no coração do ser, o pensamento adapta-se, acomoda-se por uma série de aproximações e de modificações sucessivas à realidade que ele quer representar. – Ele é essencialmente descontínuo; ele procede por saltos, atirando-se corajosamente ao desconhecido, experimentando todas as saídas, extraviando-se muitas vezes em suas corridas aventurosas, mas capaz também, e aí está a recompensa, de encontrar o bom caminho entre todos aqueles que se apresentam diante dele. – A mesma atividade, exuberante e corajosa, que várias vezes o leva longe do fim buscado, é também capaz de conduzi-lo ou de fazê-lo voltar a ele; ele apenas erra porque deve encontrar por si mesmo a verdade, e por assim dizer, criá-la novamente; e o que faz sua fraqueza é também o que faz sua força.

CAPÍTULO VIII

Das condições Lógicas do erro

 aqueles que sustentam que o erro é uma coisa positiva, cabe a tarefa de provar como ele é possível e como ele se forma. — Esta questão pode ser imediatamente abordada sob o ponto de vista lógico: O que há no espírito humano que o torna sujeito ao erro? Quais são as condições lógicas do erro? Tentaremos mostrar que todo erro verdadeiro resulta de um ato de generalização, que os erros ditos de raciocínio ou sofismas não diferem, quanto à sua origem, dos erros de julgamento, enfim que as generalizações errôneas são possíveis apenas pela aplicação das formas *a priori* do pensamento.

I. Em primeiro lugar, não há erro nas sensações. Uma sensação só poderia estar errada no sentido de não ser semelhante ao objeto que a provoca; mas nenhuma sensação é semelhante ao objeto que a provoca; a sensação é apenas um signo¹. — Ela pode ser um elemento da verdade; ela não pode ser falsa em si mesma.

Se supusermos um ser puramente sensível e passivo, que seja uma simples tábula rasa, nenhum erro será possível. Se algo pode aparecer semelhante ao erro, é com a condição de que o ser, deixando de ser puramente passivo, seja capaz de tirar

¹ Ver Charles Lévêque, *Revue politique et littéraire*, 8 février 1873.

de si mesmo certas representações, e antecipando-se sobre a experiência, de substituir estas representações às sensações que poderiam lhes ser dadas. De fato, todos os seres dotados de sensibilidade têm o poder de conservar os traços ou imagens das sensações, e de reproduzi-las na ausência das causas que as fizeram nascer. É pela imaginação que o erro é possível.

No entanto, a menos que possamos supor em todos os seres um princípio de contingência e de liberdade que nada nos autoriza a afirmar que exista, esta espontaneidade capaz de reproduzir as imagens não entra por si só em exercício; ela é ainda meio passiva e apenas age se uma causa exterior vier solicitá-la. É uma sensação semelhante àquela já experimentada e cuja imagem foi conservada, que impulsiona de certa forma a imaginação, e que, recolocando a consciência num estado no qual ela já se encontrou, restabelece a série de imagens correspondentes às sensações que anteriormente as acompanhavam. Cada uma destas imagens, por sua vez, no momento em que reaparece, provoca os movimentos orgânicos que lhe são naturalmente ligados. – Assim o cachorro, à vista de uma vara em cima dele, espera receber uma surra, e corre. Também o inseto, que vê, pintada no muro, uma flor semelhante àquelas que está habituado a encontrar, busca aproximar-se e se esforça para lhe tirar o suco.

É deste modo também que entre os homens explicam-se os erros dos sentidos. Se uma vara reta está colocada pela metade na água, os raios que clareiam sendo refratados, as sensações musculares experimentadas pelo olho que o percorre são naturalmente as mesmas de uma associação constante que as une às sensações musculares do olho ou da mão quando percorrem uma linha quebrada; a idéia de uma linha quebrada

está então viva no espírito. — Da mesma forma, se a lua no horizonte parece maior que no zênite, é porque o olho, quando procura a lua no horizonte, sendo solicitado por um número maior de objetos que quando olha para o zênite, cumpre maior número de esforços musculares². Ora, um número maior de sensações musculares excita, em virtude de uma relação predeterminada, seja pela educação individual, seja até pela organização hereditária, a idéia de uma maior dimensão.

Dizemos sempre que os erros dos sentidos resultam de uma inferência ou de um raciocínio. Esta explicação não é exata. Se a inferência é outra coisa além de uma simples associação de idéias, se ela envolve o sentimento da prova, se ela supõe que “segundo alguma coisa de atualmente presente aos meus sentidos, unidos a minha experiência passada, eu estou seguro de que alguma coisa tem, teve ou terá lugar fora da esfera de minha experiência pessoal”³, não há nenhuma inferência nos exemplos que vêm sendo citados. Podemos dizer que o espírito procede como se raciocinasse, mas é um abuso de linguagem dizer que ele raciocina, pois a conclusão aparente é simplesmente a reprodução de uma idéia anterior, e que ele não distingue a relação desta idéia reproduzida com a primeira.

Do ponto de vista que nos colocamos aqui, se o homem difere dos animais, é unicamente pela complexidade e pela delicadeza de seus órgãos, que lhe permitem conservar um maior número de imagens e de formar um maior número de combinações. Com efeito, uma mesma sensação pode fazer parte de várias séries; quando então ela se reproduzir, a

² Paul Janet, *La psychologie anglaise contemporaine* (Revue politique et littéraire, 26 décembre 1874).

³ Stuart Mill, *Log.*, liv. IV, III, 3.

imaginação poderá tomar direções diferentes, e como cada termo de uma série pode por sua vez ter feito parte de séries diferentes, a imaginação, sem sair dos grupos de representações que ela conservou, vê abrir-se diante dela uma multidão infinita de caminhos que se entrelaçam uns nos outros. Por exemplo, uma sensação A pode ter sido acompanhada pelas sensações B, C, D ou Z, Y, X. Esta sensação sendo novamente dada à consciência, poderemos ver reaparecer a série de imagens B' C' D' ou a série Z' Y' X'. Mas as sensações B e Z podem ter sido seguidas, a primeira das sensações C, B ou ainda L, K, a outra das sensações Y, X, ou ainda M, N. A série de imagens reproduzidas poderá ser então seja A, B', C', D', seja A, Z', Y', X', seja A, B', L', K', seja A, Z', M', N'. Prosseguindo, chegaríamos a conceber que as últimas imagens evocadas estariam muito distantes do ponto de partida; todas elas se unem a ele, portanto, por uma ligação inteligível, e tudo o que reaparece na consciência é a reprodução de estados anteriormente dados. A imaginação em seus maiores desvios aparentes, e quaisquer que sejam seus caprichos, não reaproxima jamais duas imagens de forma inteiramente arbitrária ⁴.

Até aqui é a dualidade da sensação e da imaginação que torna o erro possível e as chances de erro aumentam tanto mais a imaginação é mais viva e mais poderosa.

No entanto a imaginação e a associação das idéias não são suficientes para dar conta do erro. O erro, com efeito, não consiste apenas em representar-se outra coisa do que é; ele consiste principalmente, segundo a palavra de Platão, em representar-se aquela coisa que não existe, como existindo.

⁴ Ver anteriormente, o Capítulo VII.

Se enganar é atribuir a estes estados de consciência que renascem de si mesmo em virtude do misterioso poder do hábito, os caracteres daquilo que é dado ou imposto ao espírito: enquanto a idéia do verdadeiro não aparece, isto é, enquanto uma consciência não manifesta quem, pela *reflexão*, toma posse de si, se distingue do que ela pensa, e concebe as representações evocadas nela como devendo ser semelhantes às que a experiência lhe traz ou que a necessidade lhe impõe, podendo aí haver *desacordo* entre as imagens que o hábito faz reviver e as realidades; não há erro.

Se a visão de uma flor semelhante àquelas que ele encontrou desperta num inseto as imagens, e, a seguir, os movimentos que acompanharam suas primeiras sensações, o animal encontra-se no mesmo estado psicológico ao qual já se encontrou. Mas esta semelhança existe *para ele*? Ele reconhece o estado presente como semelhante ao estado anterior, e o distingue do anterior, embora o identificando numa certa medida com ele? Nada nos fatos observados e nos que podem ser observados justifica esta suposição. Enquanto os estados de consciência assim renovados são o começo dos atos ou sensações dos quais são as imagens, o animal pode *esperar* que a sensação pressentida seja acabada, ele não pensará que ela deva ser. Se sua espera é frustrada, ele poderá sofrer, manifestar mesmo sua decepção ou sua raiva, mas este sentimento é absolutamente outra coisa do que a idéia de uma contradição.

Não hesitamos, na verdade, em dizer que o animal erra; é que, de acordo com a inclinação natural que nos leva a julgar os outros por nós mesmos, e a encontrar-nos em todas as coisas, nós lhe atribuímos idéias claras, o juízo, a previsão que

nós teríamos num caso desses. Mas neste caso nós estamos interpretando muito mais do que observando. Na verdade, o animal engana-se apenas na perspectiva de uma inteligência que o observa de fora; ele não realiza a ação refletida que o verbo “*enganar-se*” exprime; ele está sendo enganado apenas em sua espera.

No caso dos homens, que une em boa hora, por ligações que a análise dificilmente pode romper, as operações superiores do entendimento às sugestões da imaginação, é difícil encontrar exemplos de desacordos semelhantes que não sejam erros. No entanto, se acontecer que, seguindo por um caminho ao qual estamos acostumados, encontramos de repente objetos novos, experimentamos um sentimento de surpresa que nasce do contraste entre aquilo que esperávamos e aquilo que estamos vendo. Mas a espera era vaga, confusa, como um automatismo: quem diria que ali há um erro?

Quando o homem se engana, ele não se limita, experimentando uma sensação determinada, em reencontrar-se no mesmo estado psicológico ao qual se encontrou anteriormente; ele reconhece a sensação como semelhante à uma sensação anterior, e se lembrando dos estados que se seguiram a esta última, ele prevê, ele *sabe*, ou ao menos age como se soubesse que as sensações próximas serão semelhantes àquelas que a memória lhe traz. Ele concebe uma ordem necessária e permanente; ele une as coisas por uma ligação inteligível; ele distingue os grupos, as classes de sensações, e é o que lhe permite nomeá-los. Há aqui uma passagem da ordem afetiva à ordem intelectual; ou melhor, o fato intelectual se acrescenta e se superpõe ao fato afetivo. Por isso chega o momento da desilusão: ele poderá também experimentar

contrariedade ou decepção; mas reconhecerá também uma contradição; ele se dará conta do erro.

Em outros termos, só há erro no juízo. Entretanto, há várias definições do juízo.

De início, parece que a crença ou afirmação seja um elemento constitutivo do juízo. Mas, mesmo aceitando que de fato, o juízo supõe um ato de crença, não é menos verdade, já o vimos, que não é este ato que constitui a veracidade do juízo, pois a afirmação pode ser falsa; podemos então descartar este elemento e considerar a operação mental em si mesma.

“Julgar, diz Hamilton⁵, é reconhecer que duas *coisas* são capazes de coexistir como partes da mesma representação.” – “Julgar diz ainda Hamilton⁶, é reconhecer que de duas *noções*, concebidas como sujeito e como atributo, uma constitui ou não constitui uma parte da outra”.

Saber se existe realmente, como querem Hamilton e o Dr. Mansel, juízos “psicológicos” aplicáveis unicamente às coisas, quer dizer, distanciando-se da terminologia realista de Hamilton, sobre as sensações, é uma questão que é inútil discutir aqui. Está claro que em tais juízos não pode haver lugar para o erro. Irredutíveis como as sensações, dados como elas, eles são para a experiência o que os axiomas são para a especulação *a priori*.

Da mesma forma não podemos nos enganar quando o juízo consiste em considerar uma coisa como contida numa noção. Ninguém, vendo uma coisa verde, pensará que ela é azul. – É verdade que podemos assinalar de fato tais erros; mas neste

⁵ *Lectures*, III, 225-226.

⁶ Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, XVIII, p. 395; trad. Cazelles.

caso a noção não está realmente presente ao espírito; ela está substituída pela palavra, mas não pensamos o que dizemos: é psitacism. – O erro se explica, como aqueles que foram analisados no início deste capítulo, pelas antecipações do hábito sobre a experiência.

Logo, só pode haver erro nos juízos que tratam das noções ou dos conceitos. – Em vez de dizer com a maioria dos filósofos que só há erro no juízo, seria talvez mais exato dizer que nos enganamos apenas ao generalizarmos. Diríamos que nos enganamos somente quando pensamos por conceitos, se a palavra *conceito* na linguagem comum não designasse principalmente as idéias gerais, as espécies: o ato de generalização de que se trata aqui abrange tanto as idéias individuais como aquela de Sócrates, quanto as espécies: ele se produz todas as vezes que, com vários elementos, nós formamos um grupo, considerado doravante como permanente, e podendo ser expresso por um nome⁷.

Se examinarmos os preconceitos e erros mais difundidos, compreenderemos facilmente como o hábito de generalizar engendra o erro. – Capaz de formar conceitos, de fixá-los pela linguagem, e conseqüentemente de tê-los sempre à sua disposição, o espírito humano, em compensação, é solicitado por uma atividade incessante a compará-los entre si, a perceber suas semelhanças e suas diferenças. Assim nascem uma multidão de juízos, exatos no início, mas logo destinados a sofrerem alterações cuja origem encontra-se na própria operação que os forma. Com efeito, as semelhanças que o espírito percebe podem ser apenas semelhanças parciais; de outra forma, os conceitos comparados seriam idênticos: ele

⁷ Cf. Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, XVII, p. 387; trad. Cazelles, 1869.

pensa menos por conceitos do que por partes de conceitos⁸. – Nada mais fácil no início do que marcar este caráter por uma expressão restritiva. Observando, por exemplo, que os conceitos de cavalo e de seres alados envolvem um caráter comum, diríamos de um cavalo que ele parece ter asas. – No entanto, a parte do conceito que negligenciamos é a mais importante; a idéia de velocidade não seria acessório no conceito de seres alados? Ela é sobretudo abstrata, e os caracteres que descartamos são aqueles que tocam mais as imaginações vivas, como aquelas das crianças ou dos povos primitivos. Uma espécie de luta estabelece-se assim, toda vez que o juízo está sendo repetido, entre as duas partes do conceito: qual a surpresa se a mais forte termina por prevalecer e absorver a outra? Diremos neste caso que o cavalo tem asas, ou que existem cavalos alados.

Não há dúvida que a maioria das superstições populares foram formadas desta maneira. Em um curioso capítulo, Herbert Spencer⁹, buscando a origem do culto aos animais, explica-o pelo culto aos ancestrais. Chamaram um homem de *lobo* porque ele se parecia com um lobo; após várias gerações, consideraram-no um verdadeiro lobo.

Mas embora seja fácil acompanhar estas modificações que, nas concepções populares, produziram-se lentamente e por vários anos, é preciso ter o cuidado para não acreditar que elas exigem sempre longos períodos; elas acontecem a cada instante para cada um de nós e, certamente, elas acontecem ainda com mais freqüência nos espíritos irrefletidos dos homens primitivos, como as vemos acontecer de forma fugaz

⁸ Cf. Stuart Mill, *Ibid*, XVII, p. 383.

⁹ *Du culte des animaux* (Revue politique et littéraire, numéro du 23 juin 1877).

nas crianças, que a experiência e a lógica não fizeram ainda duvidar de si próprias. — A necessidade na qual estamos, se quisermos fazer uma aproximação exata, precisa ou engenhosa, de arrastar conosco pesados conceitos, nos coloca na presença de elementos múltiplos que muitas vezes, ocupando nossa atenção, nos induz à mudança. É a multiplicidade das coisas expressas por uma palavra que nos induz a maioria das vezes ao erro; as palavras são como este avaro de Molière que leva seu cliente a aceitar, junto com o dinheiro solicitado, um monte de relíquias sem valor e fora de uso.

Uma outra condição do erro, inversa da precedente, é que em muitos casos não temos atualmente presentes ao espírito os conceitos que nós comparamos. Se um conceito é abstrato ou complicado, se se tratar de um número, por exemplo, não tomamos o cuidado de reformulá-lo inteiramente; o concebemos mais ou menos, referindo-nos às operações anteriores pelas quais nós o formamos. É a palavra que o representa. Mas pelo próprio fato que o pensamento está ausente, que as palavras são como corpos sem almas, estamos expostos a confundir uns com os outros. Por exemplo, quando enunciamos que cinco e sete fazem onze, não temos de nenhum destes números uma idéia exata, e por procedermos mais ou menos, tomamos pelo número verdadeiro um número que nós sabemos, vagamente também, ser seu vizinho.

Além do mais, às vezes nos é impossível relembrar o próprio conceito; o que acontece quando se trata de números muito elevados. “Como numa grande cidade de comércio ou de jogos, diz Leibniz¹⁰, não pagamos cada vez em dinheiro vivo, mas em cheques ou em fichas até o pagamento final, acontece

¹⁰ *Collect. Etymol.*, Ed. Dutens, VI, p. 11, 6, 87.

também no entendimento com respeito às coisas, sobretudo quando temos que pensar muito [...] Um aritmético que não quisesse escrever nenhum número sem examinar antes seu valor com a maior exatidão, nunca acabaria seu cálculo.” – “Quando penso num quiliógono, diz ainda Leibniz¹¹, não considero sempre os diversos atributos do lado, da igualdade, e do número mil, mas uso estas palavras (cujo sentido está imperfeitamente e obscuramente presente em meu espírito) em vez de noções que tenho, pois me lembro que possuo o significado destas palavras, embora julgasse desnecessário ter presente sua aplicação e sua explicação; tenho o hábito de chamar este modo de pensar de *cego* ou *simbólico*; nós o empregamos em álgebra, em aritmética e, na realidade, em todo lugar. E certamente quando a noção é muito complexa, não podemos ao mesmo tempo pensar em todas as noções que a compõem”.

Num caso destes, certamente não deixamos de pensar por conceito. Se o conteúdo, a matéria dos conceitos, escapa às garras de nossa imaginação, isto não quer dizer que estejamos menos atentos às relações ideais e inteligíveis que sabemos existir entre eles. Mas não podemos pensar somente pela forma abstrata; precisamos de certa forma *aterrissar*, quer dizer, fazer intervir os dados sensíveis, nem que seja sob forma de linguagem; é deste modo que o erro infiltra-se no pensamento. – A sugestão da imaginação é a ocasião do erro; o que o remata, é o ato do pensamento que improvisa os conceitos.

II. Só nos enganamos se formarmos juízos e juízos por conceitos. – Vamos mostrar que os erros de raciocínio ou

¹¹ *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, Ed. Dutens, II, p. 15.

sofismas são também erros de juízo. – Por raciocínio, designamos ao mesmo tempo a inferência indutiva e a inferência dedutiva.

Não somente podemos nos enganar fazendo induções, como podemos dizer que nos enganamos sempre fazendo apenas induções. – com efeito, a inferência indutiva não difere genericamente da generalização. “A generalização, diz Stuart Mill, é um procedimento de inferência”¹². – Sem dúvida, o lógico tem o direito de distinguir entre a operação pela qual formamos um grupo ou noção única de várias imagens, e o ato pelo qual formamos um grupo ou noção única de várias noções, mas para quem considera o ato mental em si mesmo, ele é idêntico nos dois casos. É com razão que o Dr. Whewell considera o ato pelo qual assimilamos um fenômeno a qualquer outro já observado e classificado, como característica da indução¹³.

Se for verdade, como já o mostramos acima, que o erro nunca resulta de uma associação de idéias arbitrária, e que ele sempre pode ser explicado, só nos enganamos erigindo um fato particular em lei geral. Ou seja, há erro apenas no raciocínio. “Há quase sempre, diz muito bem Nicole, um raciocínio escondido e envolvido no que nos parece um juízo simples, tendo sempre algo que serve de justificativa e de princípio para este juízo.”¹⁴. Mas dizer que todo erro resulta de uma indução defeituosa, é, como acabamos de ver, dizer que ele é uma má generalização.

Quanto aos erros de dedução, aqueles que denominamos propriamente de sofismas, talvez olhando com atenção, eles sejam também apenas induções defeituosas.

¹² Stuart Mill, *Log.*, liv. II, III, 4.

¹³ Stuart Mill, *Log.*, liv. IV, I, 3.

¹⁴ *Logique de Port-Royal*, part. III, ch. XX.

O raciocínio dedutivo consiste, sendo dado que uma noção está contida numa outra, em mostrar que se uma coisa ou uma noção é compreendida na primeira destas noções, ela estará contida na segunda. – Ora, em tal operação, podemos bem nos enganar afirmando sem razão seja a primeira, seja a segunda destas relações; mas não tirando a consequência, uma vez postas as identidades. Em outros termos: se um silogismo é falso, o erro está sempre contido nas premissas, ou seja, resulta sempre de uma generalização ou de uma indução; o procedimento dedutivo em si mesmo não cria o erro e nem o faz desaparecer; ele é indiferente ao verdadeiro e ao falso. Propriamente dizendo, podemos nos enganar por ocasião de um silogismo, mas não nos enganamos enquanto fazemos um silogismo. Não há meio termo entre raciocinar mal e não raciocinar: raciocinar mal é não raciocinar.

Se considerarmos a lista dos sofismas elaborada pela lógica de *Port-Royal*, é fácil ver que a maioria deles, a enumeração imperfeita, a indução defeituosa, a passagem do sentido dividido ao sentido composto, ou daquilo que é verdadeiro de alguma forma ao que é verdadeiro simplesmente, o sofismo do acidente, são generalizações incorretas¹⁵. Enganar-se por ignorar o assunto, é substituir à coisa que acreditamos conhecer pelas idéias ou imagens que a imaginação associa; vimos acima como surgem tais confusões. Da mesma forma, explicamos o sofisma da ambigüidade dos termos. Tomar como causa o que não é causa, consiste, por uma razão insuficiente, em considerar a propriedade de produzir o fenômeno chamado efeito como envolvido na noção de causa, isto é, formar um conceito falso. Da mesma forma também, a

¹⁵ Ver Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, IX, 2.

petição de princípio é irrepreensível como silogismo, uma vez postas as premissas; o erro vem de novo de uma generalização feita às pressas, pois nas premissas afirmamos como verdadeira uma proposição que não foi ainda provada. Além disso, se não nos apercebermos da presença nas premissas da proposição que queremos estabelecer, não seria porque damos aos termos empregados significados diferentes; não se trataria de um erro de linguagem, como aqueles analisados acima?

Em resumo, os erros, os paralogismos, os sofismas podem variar indefinidamente nos detalhes; eles são simples ou complexos, eles produzem-se com uma aparência de espontaneidade, ou após longas reflexões, seja à respeito de uma simples percepção, seja por ocasião de um raciocínio abstrato; mas na realidade o erro é sempre o mesmo. – Ele reside essencialmente no ato pelo qual o espírito forma os conceitos; ele é sempre uma generalização incorreta.

Se todos os erros são, na realidade, da mesma espécie, não há razão para classificá-lo em diversas variedades: é interessante para o lógico procurar saber em quantas maneiras podemos generalizar ou raciocinar mal. Conhecemos as classificações dos sofismas segundo Aristóteles e *Port-Royal*; nem uma nem outra tem a pretensão de ser rigorosa e completa. – Ninguém tratou desta questão com mais cuidado, com mais penetração engenhosa e sutil do que John Stuart Mill no seu admirável quinto livro de seu “Sistema de lógica”. – Seja-nos permitido então apresentar algumas observações a respeito de sua classificação.

Mill reconheceu que a maioria dos sofismas nascem de uma inferência; no entanto ele ainda admite uma classe de sofismas de *simples inspeção*, ou *a priori*. – Ele entende que, nos sofismas

desta classe, os elementos unidos pelo pensamento não são atualmente dados pela experiência; são sugestões da imaginação. Tanto faz, pois estas mesmas sugestões são reproduções de fatos de experiência anterior. Há sempre um fato, antes conhecido *a posteriori*, que serve de ponto de partida para uma verdadeira inferência. A propósito de um exemplo que ele relata, Mill faz ele mesmo o raciocínio que deu origem ao sofisma chamado então *a priori*. “Fale do diabo, e o diabo aparecerá. Nos tempos em que a aparição desta personagem sob uma forma visível não era fato extremamente raro, certamente aconteceu muitas vezes às pessoas de viva imaginação e muito nervosa, imaginar ver o diabo quando falavam dele”. O fato que o evento em questão não vem a ser muito raro é um argumento que se atribuem os mesmos que formam o juízo; eles autorizam-se dos precedentes para enganar-se; estes sofismas supõem no mínimo uma prova não distintamente concebida.

Não entra em nosso assunto buscar uma classificação rigorosa dos sofismas. Parece no entanto que, segundo os princípios que acabam de ser expostos, podemos introduzir algumas correções naquelas de Mill.

Todos os erros são sofismas de inferência; a prova pode ser indistintamente ou distintamente concebida. No primeiro caso, produzem-se *sofismas de confusão*; no segundo, se acreditamos constatar empiricamente o que existe, fazemos um *sofisma de observação*; trata-se de um *sofisma de raciocínio*, se nós acreditamos raciocinar sobre idéias adquiridas. – Mesmo com estas correções, devemos ainda dizer com Mill: “Não devemos acreditar que os erros se relacionam sempre tão diretamente e tão claramente com uma destas classes, que

eles não possam também serem relacionados com outra qualquer.”¹⁶.

III. Toda a teoria anterior fundamenta-se sobre este princípio, até agora aceito, que pensamos por conceitos, e que todo conceito ou noção geral contém outra coisa além das imagens. – No entanto, falta muito para que este princípio seja incontestável: todos conhecem a doutrina segundo a qual o trabalho do pensamento se faz exclusivamente sobre as sensações, as imagens ou as palavras.

É muito curioso ver os partidários do empirismo e os da intuição, chegarem na questão do erro a uma mesma conclusão. Uns e outros estão de acordo em reconhecer que o erro vem da imaginação e não do entendimento: uns porque negam a existência do entendimento, os outros porque consideram o entendimento, que eles ligam com a razão, como infalível. – Ao contrário, se a doutrina que acaba de ser exposta é verdadeira, é preciso dizer que a imaginação somente explica a matéria do erro; a forma que o define vem do entendimento: o homem engana-se apenas porque ele é racional. – Nós nos explicamos em outro lugar sobre os pontos nos quais a doutrina que sustentamos difere da doutrina da intuição: não podemos agora deixar passar em silêncio os argumentos pelos quais Mill negou que nós pensamos por conceitos e que, se fossem fundamentados, fariam desabar ou pelo menos modificariam profundamente a doutrina que acabamos de expor.

Segundo Mill, nós não podemos “realizar um conceito no pensamento, abstração feita para os elementos concretos que são os caracteres de um indivíduo, ou que nos são representados pela imaginação. – Nós não podemos imaginar

¹⁶ St. Mill, *Log.*, liv. V, II, 3.

um objeto adequado à noção geral da palavra *homem*; pois o homem que seria este objeto não seria nem alto, nem baixo, nem gordo, nem magro, nem branco, nem preto, nem homem, nem mulher, nem jovem, nem velho, mas ao mesmo tempo tudo isto e nada disso [...] Puras criações mentais, os conceitos são apenas aquilo que podemos conceber, e não podemos concebê-los como universais, mas apenas como partes da idéia de um objeto particular, embora não seja necessário que o objeto particular seja sempre o mesmo.”¹⁷.

Esta objeção de Mill pode valer contra as teorias que atribuem ao espírito o poder de conhecer as idéias ou coisas em si, abstração feita de todo elemento sensível; mas perde toda sua importância se admitirmos com Kant que as formas do pensamento são na verdade vazias por si mesmas, enquanto a experiência ou a imaginação não lhes fornece um conteúdo, mas que as sensações por sua vez, são apenas um dos elementos do conhecimento, e que o conhecimento completo resulta da penetração recíproca destes dois elementos. — Torna-se inteiramente natural a esta altura que se possa imaginar uma noção geral apenas sob a forma de um objeto particular; é verdade então que a representação do objeto particular não é todo o conhecimento que possui o espírito. — O fato que não possamos imaginar um objeto adequado para a noção geral da palavra *homem* prova sem dúvida que nosso conceito não tem uma origem puramente inteligível, mas concilia-se perfeitamente com a doutrina que vê no conceito um elemento intelectual ou racional. Formando o conceito homem, me represento um homem alto ou baixo, gordo ou magro; mas, o próprio Mill o admite, visto que o

¹⁷ *Philosophie de Hamilton*, ch. XVII, p. 365.

objeto pode ser mudado, sei que esta imagem não é igual a meu conceito. O que o conceito contém a mais, é segundo a expressão de Hamilton, um caráter de universalidade potencial. O pensamento, obrigado a se revestir de uma forma sensível, aparece um momento como sendo tal objeto, tal exemplo particular; ele repousa nela de certa forma, mas ele não se encerra nela e nem se deixa absorver; ele ultrapassa as imagens que o exprimem, e ele é capaz de encarnar-se mais tarde em outras imagens mais ou menos diferentes.

De resto, Mill acaba por reconhecer no pensamento uma disposição particular, uma espécie de hábito ou de aptidão, outros dirão uma *tendência* que subsiste após a representação atual. Após ter “fixado nossa atenção sobre os atributos como partes de um agregado maior”¹⁸, o emprego dos nomes nos torna capazes de refazer a mesma operação; e em última análise, “a única realidade que existe no conceito”¹⁹, é que, de uma maneira ou de outra, nos tornamos aptos, somos levados, não só uma vez e por acidente, mas no curso natural de nossos pensamentos, a dar uma atenção especial e mais ou menos exclusiva à certas partes da apresentação dos sentidos ou da representação da imaginação, da qual temos consciência.”

A doutrina de Mill nos parece exata pelo fato que, ao lado das imagens concretas, ela dá um lugar à ordem segundo a qual as combinamos, à aptidão que conservamos para reproduzi-las na mesma ordem, por intermédio da palavra. Apenas Mill dá a este elemento um papel muito restrito. — Primeiro, ele parece identificá-lo completamente com a palavra; mas é claro, e aqui poderíamos invocar contra Mill o

¹⁸ *Philosophie de Hamilton*, ch. XVII, p. 371.

¹⁹ *Ibid.*, p. 378.

testemunho do próprio Mill, que “o pensamento não pode exercer-se unicamente pelos nomes, e que não podemos fazer os nomes pensarem por nós”²⁰. Além disso, este hábito que nós temos de considerar num objeto algumas qualidades, abstração feita das outras, apresenta certos caracteres particulares. Outra coisa é seguir, mesmo com consciência, o hábito de considerar em particular certas partes de um objeto, outra coisa é refletir sobre este hábito, tomar uma consciência distinta a respeito, o isolar enfim dos fatos particulares.

Contestamos, é verdade, que este hábito possa ser representado fora dos fatos concretos que o manifestam, ou das palavras que o expressam, e fomos obrigados a convir que o conceito não pode ser pensado absolutamente por si mesmo. Resta então que nosso espírito é capaz de isolá-lo, numa certa medida, dos fatos concretos a respeito dos quais nós o pensamos. O que constitui o conceito de cavalo, não é o hábito de considerar unidas tais ou tais qualidades, já que Mill aceita que possamos aplicá-lo a seres diferentes. O elemento constitutivo do conceito não é inteiramente aderente a estas qualidades; é de certa forma móvel, e a dificuldade de encontrar para todas as coisas uma definição exata mostra que esta variação pode acontecer entre limites muito extensos. O hábito ou o conceito coloca-se assim diante do espírito como um objeto distinto, embora só possamos representá-lo completamente lhe atribuindo um conteúdo emprestado da experiência. — É preciso pensar enfim que se recusarmos ao conceito o direito de existir sob pretexto que ele não é suficiente para si mesmo, abstração feita de todo dado sensível, os partidários de Kant não serão constrangidos por mostrar que os dados sensíveis não são também suficientes para si

²⁰ *Log.*, II, p. 197; éd. 1868.

mesmos, abstração feita de toda ligação inteligível. Será que as sensações e as imagens, pelo simples fato que elas estão presentes na consciência, se supormos descartada a representação da ligação que as une, formariam uma idéia, um conhecimento completo?

Em resumo, podemos conceder a Mill que há em todo conceito dois elementos. As imagens são necessárias, e Aristóteles tinha razão de dizer: νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ πηαντασμάτος²¹. – Além disso, outro elemento intervém, hábito, aptidão ou tendência, mais exatamente forma do pensamento. – Mas, segundo Mill, o primeiro destes elementos é o mais importante; traz outro consigo, como o corpo traz sua sombra. Sustentamos ao contrário que este último elemento tem o papel principal. Não é pelo fato que fixamos, automaticamente de certa forma, nossa atenção sobre tais ou tais qualidades concretas, que a ciência é possível; é enquanto nós pensamos, que nós sabemos que há entre estas qualidades uma ligação duradoura e constante. – É então exato dizer que nós pensamos por conceitos.

No entanto, parece resultar da própria análise anterior que se nos tornamos capazes de formar conceitos, é somente após ter adquirido o hábito de perceber entre as coisas as semelhanças constantes. A função generalizante do pensamento seria somente uma espécie de hábito abstrato de outros hábitos; ela decorreria então da experiência e seria diferente dos hábitos concretos dos quais ela é extraída unicamente pelo grau e não por natureza. Ela não seria em absoluto *a priori*, a não ser quando dizemos que raciocinamos

²¹ *De mem.*, I.

NT: Tradução: O pensar é impossível sem imagens (noein ouk estin aneu phantasmátos).

a priori quando aplicamos para um caso particular ou futuro uma lei determinada anteriormente pela experiência. — Em uma palavra, a doutrina que sustentamos seria diferente daquela de Mill apenas pela forma e, ao fundo, lhe seria idêntica.

Observando com mais atenção então, é fácil perceber que a diferença é maior do que parece. Com efeito, mesmo supondo que a repetição freqüente e habitual dos mesmos atos de pensamento fosse uma condição necessária para que a faculdade de generalizar apareça no espírito, resta, a saber, se ela é condição suficiente para tal. Ora, não é nada disso. Pelo fato que um ser é capaz de reproduzir freqüentemente, com o grau de consciência que é inseparável destes fenômenos, as mesmas representações, não podemos concluir logicamente que ele deva um dia tomar consciência da semelhança destes atos de consciência e destacar a relação que ele teria percebido. Concebemos claramente que os mesmos estados de consciência possam repetir-se indefinidamente sem nunca provocar o ato de reflexão que separa o abstrato do concreto. De fato, não parece que os animais, certamente aqueles capazes de hábitos, alcancem as noções gerais. — *A priori*, não podemos então identificar os hábitos com a função generalizante.

Que esta última *possa* aparecer entre os hábitos concretos mais ou menos como a flor desabrocha no meio das folhas, é o que nós constatamos *a posteriori*. Que no estado atual das coisas, ela *deva* se manifestar quando certas condições estão realizadas, é também o que atesta a experiência. Mas trata-se de um simples fato que não autoriza de jeito nenhum, estabelecer entre os elementos em pauta uma identidade de natureza. — Não existe sofisma mais perigoso, nem mais freqüente certamente, do que substituir à necessidade ou à

continuidade de fato, uma necessidade ou continuidade lógica, ou seja, absoluta. – Dali em diante, a faculdade de generalizar aparece como uma função nova, que se acrescenta às anteriores e as completa. Enquanto ela não é dada com os elementos da generalização, temos o direito de dizer que ela é *a priori*: ela marca entre as operações inferiores e as operações superiores do pensamento uma diferença não de degrau, mas de natureza; ela é a linha de demarcação mais nítida que separa o homem do animal.

Mas não é mesmo verdade que a repetição habitual dos mesmos atos seja uma condição necessária para que se manifeste a faculdade de generalizar. Desde que a inteligência humana desperta, ela se deixa facilmente levar a ver em tudo o universal, e a representar-se todas as coisas, como diz Spinoza, *sub specie aeternitatis*. – A educação e o progresso consistem bem mais em restringir e em encerrar dentro de justos limites esta faculdade exuberante. – O homem não aprende, ele deve desaprender a generalizar.

Sobre este ponto, o estudo das línguas, do homem primitivo²² e especialmente das crianças, traz as mais irrecusáveis testemunhas. Max Muller, confirmando um ponto de vista já nitidamente expresso por Leibniz, nos mostra que as palavras mais antigas de todas as línguas expressam idéias gerais²³. As conclusões do ilustre filólogo podem ter sido contestadas sob certos aspectos²⁴; mas o que está fora de qualquer dúvida, é que nas inteligências primitivas, que encontramos ainda hoje

²² Ver os belos estudos de Charles Renouvier sobre a *Psychologie de l'homme primitif*, *Critique philosophique*, 4^e année, t. II, p. 5, 177, etc.; 4^e année, t. I, p. 322, 356.

²³ *Science du langage*, t. I, 401.

²⁴ Michel Bréal, *Journal des savants*, octobre 1876.

na África ou na Austrália, os prejuízos mais bizarros, os erros mais estranhos nascem de generalizações irrefletidas. Não é a mesma função do espírito que encontramos em ação nas classes menos esclarecidas de nossas sociedades modernas? Quando chegamos no fundo de suas tradições e de suas superstições, será que não encontramos sempre um fato particular, uma coincidência fortuita pela qual a imaginação popular foi vivamente exercitada, e que foi logo erigida em lei?

Mas é sobretudo nas crianças onde a observação é ao mesmo tempo mais fácil e mais instrutiva, que o fato pode ser constatado. Taine, em seus interessantes estudos consagrados ao nascimento da linguagem nas criancinhas, nos oferece um grande número de exemplos significativos.

“Você pronuncia diante de um bebê em seu berço a palavra *papai* mostrando para ele seu pai; algum tempo depois por sua vez ele vai balbuciar a mesma palavra, e você acredita que ele a entende com o mesmo sentido que você, isto é, que esta palavra somente vai ser dita por ele apenas na presença de seu pai. Em absoluto. Quando um outro senhor, ou seja, uma forma parecida, com terno, tendo uma barba e uma voz grossa, entre no quarto várias vezes ele o chamará de *papai*.”²⁵ – Será preciso dizer, para explicar este fato, que a percepção das qualidades semelhantes àquelas anteriormente percebidas revela simplesmente os estados de consciência que as acompanharam, e que o fato de pronunciar a mesma palavra é apenas a reprodução de certa forma mecânica de uma ação anterior? Certamente pode às vezes acontecer assim; mas na maioria das vezes, acontece outra coisa. A criança, como se diz, sabe muito bem o que faz. Não só as mesmas idéias se

²⁵ *De l'intelligence*, liv. I, II, V.

representam a ela, mas ela as reconhece; ela se lembra. Ela distingue o estado presente do estado passado e os compara um ao outro; ela se refere ao passado para julgar o presente. O grupo de imagens que reaparece na consciência, unido às percepções atuais, forma uma *classe*, e o próprio fato que ela agrupa as imagens de outra maneira que os que a cercam, o erro, acaba de mostrar que esta função de generalização é natural e primitiva, que ela não espera nenhuma sugestão estrangeira, e se manifesta no próprio momento em que as qualidades sensíveis são percebidas.

Em todos os exemplos deste gênero, os partidários do puro empirismo parecem acreditar que se uma percepção atual traz uma palavra que exprime um grupo de qualidades, é unicamente porque, no objeto presente, há uma qualidade semelhante a uma percepção anterior que atinge, mais vivamente que as outras, o espírito da criança. Peguemos mais um exemplo do mesmo autor: “Uma menininha de dois anos e meio tinha no pescoço uma medalha religiosa: lhe disseram: *É o bom Deus*”²⁶. Um dia, sentada no colo de seu tio, ela pega os óculos dele e diz: “*É o bô Du*”²⁷ de meu tio”. Para explicar este fato na teoria empírica, diríamos que, entre as qualidades do objeto, encontram-se algumas, a de ser redondo, tendo uma armação, com buraco e amarrado ao pescoço por um cordão, que de fato, chamam a atenção excluindo outras e despertando as imagens às quais elas já foram associadas. A rigor, um óculo pode ser comparado à outra coisa além de uma medalha; se a comparação com a medalha ocorre, é simplesmente graças a esta circunstância acidental que as sensações análogas àquelas provocadas pela medalha estão

²⁶ NT: No original: *C'est le bon Dieu*.

²⁷ NT: Conforme o original.

entre as mais vivas. O cérebro de uma criança é como um teclado cujas teclas são acionadas: é uma máquina extraordinariamente delicada, mas, em última análise, uma máquina.

No entanto não seria tão legítimo e mais natural pensar que a criança, na presença do objeto percebido, levada por esta necessidade de conhecer (ou seja, de generalizar) que está ao fundo da natureza humana, se faça, tão rapidamente que desejar, esta pergunta: Com o que aquilo se parece? – Ela procura então nas suas lembranças, ainda pouco numerosas, um termo de comparação e talvez tente mais de um antes de se deter. Ela quer, a qualquer preço, colocar o objeto que ela vê numa classe de coisas que ela conhece. – A partir dali, se a criança generaliza e compara, não é por experimentar sensações análogas a aquelas já experimentadas; mas porque ela quer generalizar e comparar, ela escolhe entre as qualidades diversas que um objeto apresenta, aquelas que são semelhantes a outras já conhecidas, e fixa particularmente sua atenção sobre elas. – As aproximações de idéias tão singulares encontradas na linguagem das crianças, testemunham desta necessidade de generalizar exageradamente. “Um ano depois, diz ainda Taine, a mesma criança a quem fazíamos nomear todas as partes do rosto, dizia, *após alguma hesitação*, tocando em suas pálpebras: *Isto, é a tela dos olhos*”.

Em resumo, o que torna o erro possível, é primeiro a dualidade da sensação e da imaginação, mas a imaginação prepara somente a matéria do erro: o entendimento o acaba. – Os seres racionais, isto é aqueles que pensam com a ajuda de elementos *a priori*, são os únicos capazes de se enganarem.


O erro não é outra coisa que a verdade *dada* ao espírito; mas o espírito, aplicando *a priori* suas formas às sensações e às

imagens, experimenta combinações que podem ser ou não ser conformes à realidade: ela deve adaptar-se por uma série de apalpadelas. – Não seria mais justo considerar o espírito humano como fatalmente condenado ao erro do que acreditar que ele é predestinado à verdade e infalível por essência. – Ele é, do ponto de vista do verdadeiro e do falso, o que ele faz de si mesmo: ele é filho de suas obras.

Enfim, não é enquanto ele é imperfeito ou por lhe faltar algo que o espírito humano está sujeito ao erro. A mesma faculdade que, tornando-o capaz de atingir a verdade, o ergue acima dos animais, o expõe a enganar-se mais profundamente do que eles. – O erro é, como a verdade, e ao mesmo título, o privilégio do homem.

CAPÍTULO IX

Das causas psicológicas do erro

dupla função da inteligência pela qual as sensações ou imagens são percebidas e reproduzidas, em seguida coordenadas em classes e em sistemas, torna possível o erro; ela não explica sua realidade. — Enquanto nos limitamos em considerar as idéias ou sínteses falsas como simples fatos intelectuais, podemos compreender *como*, não sabemos *porque* elas se formam no pensamento. — Com efeito, não pode ser enquanto idéias que por si mesmas, dão lugar a estas combinações. Porque, se os indivíduos não têm nada com isso, elas deveriam ser as mesmas para todas os espíritos que disporiam dos mesmos elementos, e é o que não acontece.

O erro é coisa essencialmente individual e pessoal; não podemos explicá-lo se não considerarmos as disposições particulares do sujeito que o pensa. Embora seja necessário que todas as sínteses erradas tenham bastante inteligibilidade para serem compreendidas por aqueles que não se deixam enganar, elas são realizadas, elas nascem apenas sob a ação de uma causa distinta da inteligência. A inteligência é um mecanismo para o qual é necessário um motor; ela não produz o erro por si só.

Parece, é verdade, que em muitos casos, basta que uma sensação atual desperte em nós uma série de imagens para

que logo o mecanismo intelectual entre em ação. Existe, se quisermos, uma causa objetiva do erro que, aliás, escapa ao psicólogo; mas dada este primeiro impulso, tudo se explica pelo jogo das representações.

No entanto, quando a inteligência limita-se a receber as sensações, e a responder à ação que vem de fora por uma espécie de reação mecânica, não há erro. Não dissemos que o alucinado ou o louco se engana; precisamente eles são estranhos às idéias que aparecem neles. – Podemos conceber e já foi concebido que o homem, quando conhece a verdade, a recebe já pronta e sem nada a acrescentar de seu. Errar é uma ação que supõe a intervenção do sujeito em seus próprios estados de consciência; não há nada que verdadeiramente nos pertença mais do que nossos erros.

I. A influência do sentimento sobre a inteligência não foi contestada por nenhum filósofo. Mas há aqui um excesso que precisamos evitar. Sem falar dos místicos, cuja teoria não precisamos discutir, já que eles recusam a razão, vários filósofos parecem acreditar que o coração pode não somente ajudar a razão na busca da verdade, mas suplantá-la. “O coração, diz Pascal¹, tem suas razões que a própria razão desconhece”. E não se trata aqui de verdades morais ou religiosas. “É pelo coração, diz o mesmo autor, que conhecemos os princípios [...], o coração sente que o espaço tem três dimensões e que os números são infinitos”. – Eis que por uma singular transposição de palavras e de idéias, o coração é representado como uma faculdade de conhecer; precisará, sem dúvida, opor uma lógica do coração à lógica do espírito.

¹ *Pensées*, art. XXIC, 5; édit. Havet.

A escola de Jacobi e de Rousseau assinala uma tendência semelhante. Talvez, para estes filósofos, a palavra sentimento não tenha exatamente o mesmo sentido que para nós. Na linguagem do século XVIII, ela designava um grau do conhecimento, o conhecimento imediato por oposição ao raciocínio. Mas, os mesmos autores não poupam à razão desprezos e sarcasmos; é bem da paixão, o entusiasmo que lhes revelam diretamente a verdade; eles não sentiriam com tanta força que a alma é imortal, se eles desejassem menos que ela o seja.

Estes filósofos entusiastas esqueceram de dizer-nos se esta maravilhosa faculdade está também sujeita ao erro, e se, em sua lógica nova, precisamos encontrar um lugar para os sofismas do coração considerando a palavra literalmente.

Mas não há necessidade de nos preocuparmos nem com as verdades que o coração passa a atingir diretamente, nem com os erros que ele seria levado a cometer.

Em primeiro lugar, caso possamos admitir como verdadeira esta proposição que o coração tem suas razões que a razão desconhece, é com a condição de entender por razões de *acreditar*, e não um ato análogo ao conhecimento. É verdade que a adesão que nós damos às certas idéias está longe de ser na mesma proporção do seu valor intelectual ou lógico; e nossos sentimentos contribuem, por grande parte, a inclinarmos por um lado ou por outro. Como a maioria dos filósofos não faz diferença entre a idéia e a crença, haveria de acontecer que o coração fosse capaz de pensar, já que era capaz de crer. — Mas, já o vimos, o ato de crença é outra coisa do que um ato intelectual, e, por outro lado a crença não pode descartar os dados da inteligência. Não há crenças que venham do coração sem passar pelo espírito.

Além do mais, o sentimento pode excitar, guiar, perverter ou enganar a inteligência, mas ele não a substitui, e a deixa sempre se exercer segundo suas próprias leis. Num sistema qualquer de idéias, seja ele elaborado pelo império da paixão ou no delírio do entusiasmo, uma análise atenta encontrará sempre os elementos tirados da experiência anterior do sujeito, e as relações lógicas segundo as quais foram combinados. Da mesma forma, num corpo organizado, todos os movimentos explicam-se, em última análise, pelas leis psicoquímicas. Entre as idéias inspiradas pelos sentimentos e aquelas que atribuímos unicamente à inteligência, não há nenhuma diferença essencial. Se o sentimento modifica o comportamento do pensamento, é aumentando a potência da vivacidade da imaginação, suscitando uma multidão de lembranças que se apresentam ao espírito, sugerindo combinações repentinas e inesperadas. Só que, como estes estados se produzem sem esforço e sem atenção, como eles se oferecem por si à consciência e que o sujeito, inteiramente voltado para o treino que o domina, não pode perceber o que acontece nele mesmo, ele não reconhece mais sua própria inteligência; e porque ela se exerce de uma maneira nova para ele, ele lhe procura um nome novo. — Assim, na Antigüidade, os poetas inspirados não ousavam atribuir-se os pensamentos que nasciam em suas almas, e creditavam a um deus as honras de seu gênio pessoal.

Querendo penetrar mais adiante, perceberemos a influência que o sentimento exerce sobre a inteligência, não só no momento em que a imaginação está engatada por uma violenta paixão, mas também quando o espírito, tranqüilo e aparentemente entregue a si mesmo, acumula os materiais que mais tarde servirão para formar todas as ficções, todas as verdades, e todos os erros.

Pois, considerando apenas a simples sensação e a percepção de coisas atualmente dadas, falta muito para que o espírito receba passivamente suas idéias e seus juízos. Kant mostrou que um elemento subjetivo, uma forma do conhecimento, aparece desde a primeira intuição; mas independentemente desta função puramente intelectual, precisamos levar em conta as disposições pessoais, as tendências e as afecções do sujeito. É necessário, se o conhecimento acontecer, que ele se produza segundo as leis do pensamento. No entanto não é sempre necessário que ele aconteça. Pelo menos, a maneira pela qual ele acontecerá, o número, o grau, a vivacidade das idéias depende em parte do estado do sujeito, considerado não mais um ser pensante, mas um ser sensível, deslocando-se à vontade para uma coisa ou para uma outra, e escolhendo de certa forma os elementos aos quais aplicará as leis do conhecimento.

É o que precisamente diziam os estóicos, quando admitiam uma força esticada entre os órgãos de tal maneira que ao choque vindo de fora responda uma reação variável vindo de dentro, e que a clareza do conhecimento seja proporcional à energia que o sujeito emprega para apropriar-se dele². Pois, se for necessário, para que o conhecimento se produza, que o espírito receba uma impressão, podemos negar que a maneira de recebê-la tenha algum papel no conhecimento?

Além do mais, supondo até que as paixões façam uma trégua e que todos os desejos conscientes sejam suspensos, incluindo a tendência natural que é a necessidade de conhecer, ou a curiosidade, o indivíduo não é indiferente ao que ele pensa. Todos os fenômenos de consciência têm um duplo aspecto;

² Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*, (Annales de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI).

representativos de um lado, são afetivos do outro, e não podemos dizer que nenhuma representação se produza sem ser acompanhada de um prazer ou de uma dor. Não queremos dizer que este prazer ou esta dor faça nascer a idéia, ou mesmo reaja sobre ela a tal ponto de modificá-la ou de alterá-la; mas é certo que pode contribuir seja para afastá-la tão logo apareça, ou seja para provocá-la, acariciá-la com uma espécie de complacência, e deste modo, mantê-la mais tempo sob a vigilância da consciência. No meio das qualidades sempre múltiplas de um objeto, existem aquelas que, por misteriosas afinidades, nos agradam e nos atraem mais. Assim se explicam as diversidades singulares que podemos constatar na percepção dos objetos mais simples pelos indivíduos; as mesmas coisas não são vistas por todos da mesma maneira; tal detalhe que atinge vivamente a uns, é negligenciado por outros, e mesmo quando todos estes detalhes são percebidos, a importância relativa que lhes é atribuída nem sempre é a mesma. Uma espécie de escolha ou seleção acontece assim numa operação que parece tão simples, e esta escolha é guiada pelas preferências secretas que escapam até mesmo à consciência. O espírito parece, não com estes espelhos indiferentes que refletem igualmente todos os objetos, mas com placas de vidro que a arte do químico tornou sensíveis à certas cores, e que recebem seu impacto excluindo todas as outras.

Nas imagens e nas idéias que formam como que a mobília de cada espírito, as quais reaparecem por si mesmas na escrita e na fala, encontramos o traço dos gostos primitivos e das secretas inclinações que são próprias de cada indivíduo. É supérfluo lembrar que aos atos de conhecimento que nos parecem mais imediatos, estão sempre misturadas as aquisições

da experiência, as lembranças ou as reminiscências do passado; julgamos o futuro, e mesmo na maioria das vezes o presente, apenas por estas idéias adquiridas há tanto tempo que a data de sua origem já nos é desconhecida, e tão familiares que nem percebemos mais sua presença. Ora, estas idéias não são somente simples resíduos de nossas experiências passadas. Por uma escolha inconsciente, nós as preferimos às muitas outras que nossa memória poderia igualmente conservar. Elas são como testemunhas, tanto mais fiéis quanto menos conscientes daquilo que amamos ou sofremos; as alegrias e os sofrimentos passados ressoam ainda sem querer em nossos pensamentos de hoje. Assim forma-se nossa fisionomia psicológica; neste sentido, podemos dizer com Leibniz que o presente está pleno do passado.

A mesma influência manifesta-se nas sínteses tanto quanto nas idéias. Já vimos acima como uma mesma sensação pode, seguindo o acaso das experiências anteriores, despertar imagens diferentes: cada imagem por sua vez, podendo fazer parte de várias séries, e como um cruzamento de onde o pensamento pode tomar rumos muito divergentes. A variedade, a estranheza e o imprevisto destas associações opõem-se absolutamente ao fato de considerarmos a direção tomada pelo pensamento entre tantas direções possíveis como sendo determinada exclusivamente pela natureza das idéias ou das imagens consideradas em si mesmas. Invocar o capricho, o humor, a fantasia ou o acaso, não equivale a nada dizer ou a admitir que as combinações formam-se de acordo com os sentimentos que elas provocam em nós. E não se trata aqui de um nome abstrato e vazio dado a um conjunto de causas desconhecidas, como quando falamos de capricho ou de acaso. A influência da sensibilidade é uma função

constante que podemos reencontrar em várias circunstâncias e da qual é possível determinar as leis.

Assim a inteligência, indiferente por si mesma à verdade e ao erro, percebe os objetos, escolhe suas lembranças de acordo com nossos desejos. Se pararmos por aí, não haveria nem verdade, nem erro; estamos aqui na fonte comum da arte e da ficção, da verdade e do erro. O erro começa no momento em que encontramos razões para justificar o que pensamos. – Até agora a influência da sensibilidade explica como o espírito recolhe os componentes do erro: precisamos mostrar sua ação sobre a gênese do erro propriamente dito.

Que o espírito, quando duas idéias foram, de certa forma, aproximadas pela imaginação, adote a síntese assim formada em vez de deixá-la desaparecer como tantas outras, é um fato que não pertence mais à ordem representativa, antes à ordem afetiva; perguntar-se se a síntese é verdadeira, é um novo ato intelectual, mas que traz logo uma reação do sentimento: desejamos ou tememos que ela seja verdadeira. As duas funções exercem-se simultaneamente, e uma reagindo sobre a outra, observamos a inteligência, estimulada pelo desejo, procurar provas. Ela sempre as encontra.

Primeiro, se forem exatas as análises anteriores, há sempre, estando dados o passado e as lembranças de um homem, razões pela qual uma síntese determinada apareça à imaginação. Se estas razões podem na maioria das vezes, passarem desapercibidas, o pensamento, estimulado pelo desejo, pode facilmente reencontrá-las; por isso ela tem sempre pronta uma prova possível.

Mas este primeiro trabalho não basta. É preciso que o espírito descubra seja na experiência presente, seja nas lembranças

do passado, os fatos ou os argumentos que, ligados à síntese presente por uma ligação lógica, possam lhe servir de prova e formar com ela tal como um sistema.

De fato, sabemos que não há paradoxo em favor do qual não possamos, se quisermos, encontrar razões, pontos de sínteses que não seja possível tornarem razoáveis. Os antigos sofistas encontravam jeito de defender teses contraditórias com argumentos que pareciam de igual valor. O que faziam voluntariamente e com plena consciência, nós o fazemos a cada instante, sem o perceber, sob a influência da paixão. Descobrimos uma multidão de razões para justificar nossos desejos e nossos medos. Admiravelmente hábeis em enganarmo-nos a nós mesmos, nós sabemos, na maioria das vezes, que percebemos apenas o que está conforme a nossa idéia favorita, e negligenciar todo o resto. Mais ainda, conseguimos olhar obliquamente as coisas que lhe são mais contrárias, e acomodá-las, através de prodígios de interpretação, ao que desejamos. Todos conhecem os versos pelos quais Lucrécio e Molière mostraram como a paixão por excelência, o amor, sabe transformar os defeitos em qualidades e, como a pedra filosofal, transforma em ouro tudo o que toca. Nos livros de história, escritos de boa fé, mas inspirados pela paixão política, encontramos a todo instante os fatos travestidos nas mais estranhas maneiras. Será preciso até lembrar os casos onde, tornando-nos sutis casuístas, nós sabemos, no momento de escolher entre a ação que o dever prescreve e aquela que a paixão ordena, enganarmo-nos a nós mesmos e acumular tantas razões que nossos escrúpulos desaparecem e que nossa consciência adormece? Se pensarmos que naquele momento no qual a paixão evoca tantos argumentos, ela lhes dá, graças à atenção exclusiva da qual são o objeto, uma importância e uma

intensidade extraordinária, compreenderemos com facilidade como se entrelaça a corrente de raciocínios e de aparências que constitui um sofisma.

Um célebre romancista³ engenhosamente comparou o trabalho que se faz silenciosamente no espírito ao fenômeno da cristalização. Uma paixão exclusiva agrupa em torno de uma mesma idéia todas aquelas que se apresentam ao espírito, todas as lembranças que reaparecem, tudo o que estamos vendo, tudo o que estamos ouvindo, tudo o que estamos lendo, e os diversos elementos encaixam-se em seus lugares segundo uma ordem regular. “Do fundo de nosso ser emergem movimentos elementares cujo movimento desejado é o termo e o desempenho. Assim chegavam ao apelo de um canto, segundo a fábula antiga, e colocavam-se por si próprios em muralhas e em torres, de dóceis materiais”⁴.

Às vezes o mesmo fenômeno acontece com uma rapidez singular e como que instantaneamente; é quando a paixão que guia o espírito não é novidade para ela, mas acontece há muito tempo, como o vimos acima, exercendo sua influência sobre suas percepções, a escolha de suas lembranças e sobre suas associações de idéias familiares. Todos os materiais do erro estão neste caso preparados com antecedência; eles estão prontos a unir-se; basta a ocasião e esta organização oculta aparece às claras. Assim, no fenômeno que os físicos chamaram *sobrefusão*, a água, mantida imóvel e levada a uma temperatura inferior àquela de seu congelamento, transforma-se de uma vez num só bloco tão logo a coloquemos em contato com um bloco de gelo.

³ Stendhal, *De l'amour*, ch. XII, XXII.

⁴ Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, XXXVI.

Talvez até, se pensarmos na atividade incessante da paixão sempre viva na alma onde se produz o erro, não seria aos fenômenos mecânicos ou físicos, mas aos fenômenos biológicos que precisaríamos emprestar uma comparação. O erro é um verdadeiro organismo que se forma no pensamento, capaz de desenvolver-se, assimilando, modificando os elementos que lhe são trazidos, e descartando aqueles que lhe são inúteis ou contrários.

No entanto o pensamento apesar de estar submetido às ordens da paixão, não se libera de suas próprias leis. Nenhum acionamento do coração pode fazer de tal maneira que ele una termos contraditórios se for o caso e se ele perceber a contradição. Se o sentimento pode fazer nascer o erro e presidir à construção de um sistema falso, o erro poderá durar apenas enquanto a causa que o produziu, continuando a agir, descarta as contradições que o destruiriam; além de sua influência positiva, é preciso que o sentimento exerça uma influência negativa.

De fato, podemos dizer que a influência do sentimento, como causa do erro, está limitada pelas necessidades da vida prática. Quaisquer que sejam os movimentos de sua sensibilidade, um homem ou um povo não podem alimentar ilusões sobre sua condição de vida: há um certo número de verdades que se impõem por si e que devem ser reconhecidas sob pena de morte. Talvez haja também concepções contrárias demais à experiência para ter alguma chance de subsistir; aqui no entanto precisamos ser prudente quanto à afirmações. Mill⁵ cita o exemplo de um povo selvagem que atribuía aos colares de corais a propriedade de perder a cor cada vez que aqueles

⁵ *Log.*, V, IV, 3.

que os usavam estavam doentes. A medicina da idade média admitiu por muito tempo como infalíveis as prescrições que foram também claramente refutadas pela experiência; talvez encontremos ainda casos semelhantes na medicina moderna⁶. Certamente há um grande número de prejuízos análogos que sobrevivem em nossas sociedades modernas, malgrado os desmentidos repetidos da experiência.

Em todo caso, as verdades que, impondo-se por si mesmas, colocam um freio aos arrebatamentos da paixão, são bem poucas. Na maioria das vezes precisamos ir ao encontro da verdade e não esperá-la; só a encontramos quando a procuramos, e a natureza não se encarrega de refutar nossos erros. Foi necessário fazer experiências para saber o peso do ar, e não é evidente à primeira vista que a natureza não tem horror ao vácuo; mas como tomar a iniciativa necessária para descobrir o verdadeiro se nos contentamos com uma explicação errônea? O apego que temos por um erro impede de abandoná-lo. A mesma causa que o faz nascer, o preserva, e ajudada pelo hábito, por uma estranha reviravolta, a paixão age como força de inércia e afoga toda espontaneidade.

Além disso, em muitos casos, ela impede de ver as contradições visíveis que a experiência apresenta por si mesma. Se o fenômeno da cristalização psicológica é possível, não é só porque a atenção está dirigida de preferência para as qualidades das pessoas ou das coisas que favorecem uma paixão dominante, é também porque ela está sendo constantemente desviada das coisas que a contrariam. Quantos homens inclinados ao maravilhoso, e vivamente atingidos por coincidências mínimas que parecem dar razão

⁶ L. Peisse, *Le Magnétisme animal* (*Revue des Deux-Mondes*, 1842).

à sua superstição, não enxergam os casos bem mais numerosos que a contrariam: é tão verdade que o espírito só vê nas coisas aquilo que ele procura.

Às vezes até, não é de maneira inconsciente e ingênua que esta aversão do espírito se manifesta para as coisas que nos desagradam. Quantos homens descartam, como inoportunas certas idéias, e fecham os olhos sobre certos fatos? Por uma espécie de apreensão que eles não ousam reconhecer, eles desviam seus pensamentos de certos objetos, eles se refugiam, descontentes de início e como que inquietos, no círculo das idéias que lhes são agradáveis, até que o hábito os ajude a dissipar os últimos escrúpulos. — Mas aqui percebemos, com a consciência, aparecer uma nova causa do erro: a vontade.

Seria supérfluo insistir mais sobre os fenômenos que foram tantas vezes descritos. Nicole, em seu admirável capítulo da *Lógica de Port-Royal* sobre os sofismas do coração, Malebranche em *A Procura da Verdade*, todos os moralistas enfim que finamente analisaram e descreveram os fatos que testemunham a influência do coração sobre o espírito. — O espírito é muitas vezes o otário do coração, como o disse um deles; mas é o otário do coração apenas porque ele é antes seu escravo.

II. Consultando apenas o testemunho da consciência e a experiência que temos de nós mesmos, não parece duvidoso que a influência exercida pelo sentimento venha acrescentar-se à da vontade livre. Em vez de deixar o movimento de imagens e de idéias acontecer por si só de acordo com a nossa fantasia, podemos dirigi-lo voluntariamente para uma finalidade definida. Em meio às idéias que se apresentam para entrar na consciência, há umas que descartamos, outras que

deixamos entrar com todo o cortejo de idéias acessórias que elas trazem consigo. Uma força nova emerge de certa forma das profundezas de nosso ser, toma a direção de nossos pensamentos e de nossos sentimentos, e escolhe livremente entre os possíveis que aspiram à existência. — Que o ato pelo qual imobilizamos uma idéia diante da consciência para lhe dar o tempo de desenvolver todas as conseqüências e de evocar todas as idéias complementares que nosso espírito é capaz de encontrar, seja distintas destas idéias, é fato que ninguém contestará seriamente. Não é diferente, qualquer que seja a analogia que possamos assinalar entre as duas funções, do sentimento ou do desejo pelo qual nos apegamos à certas idéias; com efeito, na maioria das vezes ele consiste num esforço para resistir à natureza e lutar contra a paixão. Se houver diferença entre padecer e agir, entre abandonar-se e lutar, o querer é diferente do desejar.

Podemos dizer, certamente, que repelindo certas idéias e resistindo a certos desejos, sempre uma idéia ou um desejo contrário prevalece em nossa consciência; somente podemos opor uma idéia à outra idéia, ou um desejo a outro desejo; não percebemos jamais diretamente a potência nua da vontade isolada de qualquer outra função. — Mas pelo menos é incontestável que, segundo as aparências, não é a idéia ou o desejo que é a condição daquilo que chamamos vontade. A consciência não diz que o querer está em proporção direta com a clareza da idéia ou com a vivacidade do desejo; ao contrário, é a vontade que parece suscitar a idéia, ou pelo menos mantê-la contra aquelas que tendem a suplantá-la.

Podemos sustentar ainda que aquilo é uma aparência enganosa e insuficiente para justificar uma afirmação. — Não pode tratar-

se de discutir aqui sob todos os ângulos o terrível problema do livre arbítrio, que parece há tantos séculos desafiar os esforços dos filósofos. – O que queremos ressaltar é a impossibilidade de provar experimentalmente que nenhuma determinação espontânea e livre aparece no meio de nossos desejos e de nossas idéias.

Pelo próprio fato de recusar à consciência o poder de aproveitar diretamente, junto com o fenômeno, o sujeito ou a energia que o produz e sente-se capaz de escolher entre resoluções contrárias, negamo-nos o direito de falar de outra coisa a não ser do fenômeno tal como aparece, uma vez realizado dentro da consciência. – Ora, o percebemos como sucedendo ao seu antecedente, mas não como ligado a ele por uma relação de necessidade; ele não é, segundo a expressão de David Hume, “um efeito previsto na energia de sua causa”. Então, é possível que entre seu antecedente e ele alguma coisa interveio, ao mesmo tempo em que o antecedente, vindo a contribuir para realizá-lo. Numa só palavra, se não percebemos diretamente a liberdade, não percebemos também a necessidade.

Dizer, como se faz para os fenômenos físicos, que a relação entre o antecedente e o conseqüente é senão necessária, pelo menos constante, não é permitido por nenhuma observação, nenhuma lei seriamente estabelecida. O contrário é o que a experiência contesta a cada momento, se quisermos levar em conta a variedade indefinida das seqüências de idéias em pessoas diferentes, a oposição de suas opiniões e de seus pensamentos. – Para provar experimentalmente o determinismo dos pensamentos, precisaria ser possível, dado certo estado de consciência descrito com precisão e rigorosamente medido,

determinar com certeza o estado de consciência que segue. Está claro que, no estado atual da ciência, estamos longe de ter atingido tal ideal. Nada permite supor que nunca chegaremos lá. Quanto aos dados estatísticos que fizeram tanto barulho, eles não têm nada da precisão e da exatidão que a ciência exige.

Se o sentimento for o princípio motor da inteligência, a vontade nos aparece como um princípio diretor e regulador. – Incapaz de fazer nascer por si uma idéia, ela pode no entanto dar-lhe a ocasião de manifestar-se. Ela não transgride nenhuma das leis lógicas, psicológicas ou fisiológicas às quais obedecem o espírito, o coração e os órgãos, mas ela determina as diversas aplicações. Neste sentido, ela não cria nada, e isso é suficiente para que seja sempre necessário reconhecer ao determinismo sua parte, e uma parte razoável. É sempre o espírito que conhece a verdade ou que se engana; mas se ele conhece a verdade ou se engana, é por causa da direção que lhe imprime a vontade.

A maioria dos filósofos fala da verdade como se ela se impusesse por si mesma e fizesse seu caminho nos espíritos com uma necessidade irrefutável. De onde vem então que tantas gerações passadas, que tantos povos ainda hoje, não tenham tido nenhuma idéia precisa do que é a ciência, ou seriam obstinados nos mais grosseiros erros? De onde vem que, mesmo em nossas sociedades modernas, tantas pessoas sejam estranhas ao espírito científico e comprazem-se nos preconceitos mais extravagantes ou nas mais ineptas superstições?

Não é temerário afirmar que se pudéssemos somar todas as idéias verdadeiras e falsas que foram aceitas pela humanidade desde que ela existe; mais ainda, se somarmos todas aquelas que ela possui hoje, a soma das idéias falsas seria muito mais

considerável. Não é a verdade que é a regra; é o erro que o é, a verdade é a exceção. Somente do pensamento de Deus podemos dizer com Leibniz que ele atinge a verdade.

Exceto alguns casos muito raros, a verdade não se dá a nós; para encontrá-la, é preciso buscá-la, e para buscá-la, é preciso querê-la. O uso dos métodos científicos nos parece hoje natural e quase necessário, porque vivemos em sociedades moldadas por eles, porque estamos habituados a isso desde a infância. Mas não é obrigatório que este longo hábito nos induza a desconhecer o ato voluntário, a escolha feita por outros e que nós renovamos, que está na origem deste hábito. Nada obriga o espírito humano a procurar a verdade, e muitas coisas o desviam. É certíssimo, e insistimos neste ponto, que o que constitui a verdade, é o caráter de necessidade com o qual certas idéias impõem-se ao espírito humano; mas trata-se aí de uma necessidade intelectual, e não de uma necessidade de fato. Esta necessidade intelectual é independente daquilo que podemos decidir enquanto indivíduos, e é por isso que há uma verdade. Mas ela existe para nós, enquanto indivíduos, apenas se nós nos submetemos a ela voluntariamente, se nós nos ofertamos a seu jugo; por isso, o erro existe.

Em certo sentido, é uma necessidade consentida e mesmo desejada. É preciso querer para afastar de nosso espírito tantas idéias que nos agradam, mas que não têm nenhum valor intelectual; é preciso querer para esperar que a verdade nos apareça, e aqui, se não for suficiente querer para poder, pelo menos podemos apenas querendo; é preciso sobretudo querer e querer por muito tempo para assegurar-nos pela meditação e pela experiência que as sínteses aos quais nosso espírito acata não são jogos da imaginação, mas representam esta verdade

que não depende de nós e que é a mesma para todos os espíritos. – A verdade não é relativa ao nosso espírito individual, mas o conhecimento que temos dela é relativo à nossa vontade; ele é nossa obra pessoal e livre.

Por isso, mesmo que a vontade possa ser, e o é raramente, a causa do conhecimento verdadeiro, ela é a principal causa do erro. Que variedade de prejuízos, de ilusões, de superstições entre as diversas raças; numa mesma raça, entre os diversos povos descendentes de uma mesma origem, submetidos às mesmas leis; num mesmo povo, entre os diversos indivíduos nascidos sob o mesmo clima, falando a mesma língua, submetidos à mesma educação! É desnecessário refazer aqui o desenvolvimento tão fácil e tão caro aos céticos sobre a multiplicidade das contradições humanas, pois é evidente que a maioria das teses opostas são errôneas. Basta ler a história e percorrer os relatos dos viajantes e poderemos ver neste duplo teatro o jogo eterno da liberdade humana, agregando-se às mais estranhas concepções, libertando-se da realidade e descartando-a, criando enfim ao lado do mundo real, que não cessa de obedecer às suas leis invariáveis, uma multidão de mundos quiméricos e bizarros, impossíveis pela razão, possíveis e mais reais que o verdadeiro pela vontade.

Nos é fácil compreender por nós mesmos como a vontade conserva e desenvolve os erros que ela mesma fez nascer. Não nos acontece de desviarmos voluntariamente das idéias desagradáveis e capazes de perturbar nossa quietude? Quantos homens têm, como se diz, seu assento assegurado, e que de propósito, deliberadamente fecham os ouvidos à toda palavra, os olhos à toda leitura que contrarie suas ilusões ou não lisonjeie seus preconceitos?

A influência da vontade pode ir ainda mais longe; até agora nós a vimos dirigindo o pensamento, mas respeitando leis próprias e dando-lhes apenas a ocasião de se aplicar. O uso que fazemos da inteligência, quando o hábito surge e a domina, pode alterar a faculdade de pensar ou pelo menos a tornar incapaz de exercer-se, como um órgão inútil acaba por atrofiar-se. Não existem homens que, de tanta teimosia, tornam-se literalmente incapazes de compreender outra coisa a não ser o que eles têm o hábito de pensar? As precauções que na origem a vontade adotava para afastar as idéias novas, capazes de ameaçar ou de entabular antigos preconceitos, tornam-se inúteis; podemos deixar aparecer as contradições, estas inteligências paralisadas não as perceberão mais. — Uma dúvida, frente a tal espetáculo, pode acontecer quanto à natureza da inteligência humana; perguntamo-nos com receio se os cétricos não tinham razão, se a lei mais essencial do espírito humano, o princípio da contradição, seria verdadeiramente universal.

Será que não existem espíritos falsos, inacessíveis por natureza à verdade, e condenados por um vício radical à nunca reconhecer o absurdo? — Mas não é necessário que a segunda natureza nos faça esquecer a primeira, ou que a impotência de alguns homens coloquem em dúvida a potência do espírito humano. — A vontade e o hábito são os autores deste desregramento. Não há espíritos falsos, há apenas espíritos alterados.

Em resumo, as leis da inteligência explicam apenas a possibilidade do erro; o que o realiza e o conclui é o sentimento e a vontade. — Existe moral até no conhecimento da verdade científica. O homem é capaz de ciência apenas porque é livre; é também porque ele é livre que ele está sujeito ao erro.

Talvez estejamos assustados com as conseqüências morais de tal doutrina. Será que somos responsáveis pelos nossos erros e é um crime enganar-se? – Mas esta responsabilidade seria, em todo caso, limitada de tantas maneiras que ela não pode ser tão inquietante. Ninguém sustenta que basta querer para atingir o verdadeiro; as idéias que são os materiais do conhecimento, os sentimentos que as colocam em ação não dependem diretamente de nós; enfim, se levarmos em conta as exigências da vida prática, está fora de dúvida que o erro, contingente em si mesmo, pode ser algo muitas vezes necessário de fato.

Uma vez feitas estas reservas, está certo que somos muitas vezes culpados por nossos erros. Sem falar das circunstâncias nas quais a precipitação do juízo nos afasta da verdade, não há na vida de cada um de nós, um momento onde enxergamos que a verdade deva ser procurada apesar de esforços penosos e incessantes? Duas vias abrem-se em nossa frente: podemos nos arriscar no difícil caminho que leva ao verdadeiro e submeter nosso espírito a uma disciplina severa; podemos também seguir a multidão, aceitar de olhos fechados seus erros e seus preconceitos, e viver sem problemas, com o espírito adormecido, como os outros. – Certamente, os homens não têm que penetrar o segredo das consciências nem medir o grau de responsabilidade de cada um; mas nossa consciência não estaria fazendo juízos que não saberíamos recusar, e quem pode dizer que aos olhos de Deus, não há erros que são crimes?

CAPÍTULO X

Do princípio Metafísico do erro

Estabeleceu-se nas páginas anteriores que o pensamento falso é um modo positivo do pensamento. Não há diferença essencial entre ele e o pensamento verdadeiro; ele é formado segundo as mesmas leis. Ele está submetido, quanto à sua aparição num espírito individual, às mesmas influências do sentimento e da paixão. — Que haja entre eles uma diferença, é o que reconhece todos aqueles que não são céticos; de fato, cada um de nós pode constatar esta diferença pelos meios ou critérios que foram indicados. — Mas será que o filósofo não deve, deixando de lado tudo o que é relativo ao indivíduo, perguntar-se em que consiste e de onde vem a diferença entre o verdadeiro e o falso? O que há a mais na verdade que não tem no erro? O que falta ao erro para ser verdade, e qual é a natureza desta privação que o erro, embora positivo num sentido, envolve sempre? Quais são, em uma palavra, as relações destes dois contrários: a verdade e o erro?

Mais ainda, se num olhar superficial, é uma coisa inofensiva e que não inquieta o senso comum, afirmar a realidade simultânea da verdade e do erro, a um olhar mais atento, esta proposição envolve uma contradição no mínimo aparente, e conduz à conseqüências que um filósofo não tem o direito de ignorar.

Com efeito, como o disse Platão, a verdade está para o erro o mesmo que o ser está para o não-ser. Esta assimilação não deixa de ser exata se, descartando qualquer consideração de coisas em si, definamos a verdade por uma relação determinada entre representações. Neste sistema, é ainda exato dizer que aquilo que é verdadeiro, *é*; precisamos apenas subentender que nós não julgamos que um pensamento é verdadeiro porque seu objeto é, mas que ele é a si mesmo seu objeto, e que ele é, porque ele é verdadeiro. — Por conseguinte, pensar o falso é pensar uma coisa que não é; no entanto isto não significa não pensar em nada, pois o erro é uma coisa positiva. O falso é então um não-ser; e admitir a coexistência da verdade e do erro, é admitir ao mesmo tempo o ser e o não-ser. — Dizer que o falso corresponde, não ao não-ser mas ao possível, seria apresentar a mesma dificuldade de outra maneira; pois como compreender a *realidade* do possível ao lado do real?

Há então aí uma dificuldade que reaparece em todos os sistemas e que é preciso resolver. — Se for uma questão metafísica, significa que há uma outra metafísica além da metafísica substancialista.

I. Historicamente, o problema das relações entre o ser e o não-ser recebeu três soluções; parece que não há possibilidade de imaginar uma quarta. — A primeira é aquela de Parmênides, de Spinoza e de muitos outros; encontramos uma fórmula muito clara em Parmênides: “O ser é, o não-ser não é: nunca sairá deste pensamento”. — Se pensarmos que para estes filósofos o pensamento é idêntico ao seu objeto, a mesma solução aplica-se por si própria ao problema das relações da verdade e do erro. — Tudo o que é pensado é verdadeiro; não se pode pensar o falso. — O ser é um; porque se fosse múltiplo,

uma de suas partes, enquanto que distinta do ser, *outro* que o ser, seria um não-ser. Da mesma forma a verdade é una. Há apenas uma idéia, aquela do ser, que seja verdadeira. – É impossível defender tal façanha.

Spinoza já está obrigado a dar um lugar ao não-ser ou, o que dá no mesmo, à pluralidade. Mas só pode conceder à pluralidade uma realidade aparente. Os modos existem apenas pelo ser. O ser é a única verdadeira realidade. Ele é tudo, e ele está em tudo. A partir daí o mundo inteiro pode deduzir-se logicamente de uma só idéia; ele é um teorema em marcha. Tudo o que é pensado é um modo da idéia suprema, e esta idéia mesmo, por conseguinte é verdadeira. Mas os modos podem ser incompletos e imperfeitos; é por isso que são falsos. O erro é apenas uma privação; não há erro se quisermos dar a esta palavra um sentido preciso e distinguir o erro da ignorância.

Já discutimos e refutamos esta teoria. Ela desconhece a natureza do erro para explicá-lo. Mais ainda, Spinoza não evita a contradição, já que ele identifica em última análise a pluralidade e a unidade, o não-ser e o ser.

Precisamos dar um lugar ao não-ser, ao possível, à pluralidade; daí, uma segunda solução do problema que poderíamos expressar deste modo: O ser é, o não-ser é. – Para Descartes e para Leibniz o mundo é, como para Spinoza, um todo. Podemos deduzi-lo de uma única idéia, e há uma verdade absoluta que uma inteligência perfeita seria capaz de apreender inteiramente. – No entanto, há algo fora deste mundo. O mundo é *um todo*, ele não é *o todo*. Ao lado da idéia que toda realidade pode ser deduzida *a priori*, se encontram os possíveis. – Para Descartes, já que tudo, mesmo as verdades eternas, depende da vontade divina, absolutamente independente e

livre, uma infinidade de mundos são, ou melhor, foram possíveis. – Para Leibniz, a vontade divina fez uma escolha entre uma infinidade de mundos que o entendimento divino representava como possíveis.

Nessa hipótese, poderíamos atribuir desde já uma certa realidade ao erro. Um pensamento falso seria o aparecimento neste mundo atual de um fragmento de um destes mundos possíveis aos quais a vontade divina recusou a existência. Ele seria, se assim entendermos, semelhante a estes aerólitos, resíduos de um mundo destruído, perdidos no espaço, que vem se perder e desaparecer sobre nossa terra. – Neste caso, precisaríamos dizer que o que falta ao pensamento errado para ser verdadeiro é o ato de vontade ou de escolha que realiza o possível. Então o erro não pode existir em relação unicamente à inteligência; ele só seria possível se a existência real fosse profundamente distinta da essência, se a vontade fosse o princípio do ser; sem a vontade não haveria erro. – No entanto, resta compreender como estes possíveis, vindos de um outro mundo, podem inserir-se no mundo atual, tão bem entrelaçados em todas as suas partes. Pois, nós e nossos pensamentos fazemos parte deste mundo real. Se tudo, neste mundo, é o desenvolvimento contínuo de um princípio único, nossas idéias são logicamente contidas na idéia suprema que resume e domina o mundo; idênticas a esta idéia como as conseqüências são idênticas ao princípio, elas são verdadeiras como ela. – Nada de meio termo, é preciso declarar impossíveis estas efêmeras e contingentes aparições, ou renunciar à unidade e à continuidade do mundo.

Além do mais, e aqui aparece claramente a contradição íntima deste sistema, estes mundos e estes resíduos de mundos não

são realmente possíveis; fazemos apenas ao não-ser e à pluralidade uma concessão aparente que logo retiramos. Se, como quer Leibniz, a vontade divina é necessariamente determinada a escolher o que é melhor ou mais inteligível, é realmente e eternamente impossível que algum destes mundos estranhos seja realizado. – Se, como pretende Descartes, tudo depende da vontade divina, não podemos nem sequer atribuir a estes mundos a possibilidade lógica, por conseguinte atual, e eterna num certo sentido, que lhes acorda Leibniz, pois as leis do pensamento, segundo as quais tentaríamos concebê-los, fazem também parte do mundo atual e seriam diferentes num outro mundo. Como um espírito humano conceberia um fragmento de um destes mundos cuja possibilidade nem saiu do nada e apenas apareceu à vontade divina? Realmente, uma vez dada a escolha divina, só é possível o que é real. Descartes está aqui mais perto de Spinoza do que de Leibniz. É verdade que ele se distancia muito daquele quando, no *Discurso do Método*, parece admitir que mesmo no mundo atual muitas coisas poderiam ser outras. “Quando quis descer [às coisas] às que eram mais particulares, apresentaram-se a mim tão diversas que não acreditei que fosse possível ao espírito humano distinguir as formas ou espécies de corpos que existem sobre a terra, de uma infinidade de outras que poderiam nela existir, se fosse a vontade de Deus aí colocá-las.”¹

Em todos os casos, para que houvesse no mundo atual verdadeiros possíveis, precisaria que o mundo não fosse um sistema fechado e definitivo, logo, que não houvesse verdade absoluta atualmente determinada. O que nem Descartes nem

¹ *Discours de la Méthode*, VI.

Leibniz poderiam aceitar. – Por isso suas concepções (a do erro em Descartes, a do mal em Leibniz) reduzem-se à concepção de Spinoza.

O pensamento falso é, em última análise, apenas um pensamento confuso, uma percepção que não teve o tempo necessário para tornar-se clara e distinta. – O erro é ainda apenas uma privação de inteligibilidade.

Uma terceira solução do problema consistiria em dizer que: o ser não é, o não-ser é. – O sentido desta fórmula, bizarra em aparência, é que o ser único e contínuo, tal qual o concebeu a maioria dos metafísicos, não é; por outro lado, o não-ser, isto é, o possível que não é realizado, é. De acordo com esta doutrina, o ser não é; só há seres. Da mesma forma, *a verdade* não é, só há verdades. Ou seja: não existe em nenhum lugar e para nenhuma inteligência, uma fórmula definitiva que possa conter toda a verdade presente, passada e futura. A verdade se faz no dia a dia; ela não é determinada com antecedência nem definitivamente. – Compreendemos então que o não-ser seja uma realidade imperfeita, um possível já iniciado, mas ao qual faltou alguma coisa para realizar-se; subsiste ao lado do ser, como um esboço ao lado da obra acabada. Se os seres são múltiplos e distintos uns dos outros, há lugar para os esboços nos intervalos que os separam. – Assim, o erro será real; ele será a representação destas existências inacabadas.

Leibniz caminhava nesta direção, quando ao ser único de Spinoza ele opôs a pluralidade dos mundos possíveis, e ao afirmar que no mundo atual há uma pluralidade infinita de mônadas. Assim, na Antigüidade, à unidade absoluta dos eleatas, Demócrito tinha oposto a pluralidade dos átomos e Platão a pluralidade das idéias. Mas, levado pelo espírito

metafísico, Leibniz fazia à pluralidade apenas uma concessão aparente, e restabelecia a unidade no mesmo momento em que parecia suprimi-la. Pois em face de cada mônada, com efeito, a pluralidade é como se não existisse, já que as mônadas não agem umas sobre as outras. Nestes pequenos mundos em síntese, fechados a qualquer tipo de influência, as coisas se passam exatamente como no mundo de Spinoza. Todos os estados pelos quais passam sucessivamente cada mônada estão contidos em seu estado primitivo: a vida é um teorema em ação. Em última análise, o que constitui a realidade da mônada, é muito menos a ação ou a vontade do que a lei ou fórmula lógica a qual ela obedece; e Leibniz chega a dizer como Spinoza que o homem é um autômato espiritual.

Da mesma forma, cada mônada sendo o espelho do universo, tudo se passa no mundo como na mônada. Acima da pluralidade infinita das existências distintas, paira de certa forma a lei desta harmonia que está preestabelecida e não resulta nem do livre concurso nem do conjunto das vontades particulares; é nela que se absorve toda a realidade; como as leis de cada mônada que são, apesar de tudo, apenas aplicações particulares, ela é uma fórmula de onde derivam logicamente todas as existências. — É inutilmente que Leibniz distingue em Deus o entendimento e a vontade. A vontade sendo determinada pelo entendimento, os possíveis, encerrando eternamente em si a contradição que os impedia de serem realizados, sendo eternamente impossíveis. A vontade intervém para realizar o mundo apenas quando foi preparado e decidido pela inteligência²; ela apenas corrobora o que foi resolvido sem ela e fora dela.

² Cf. Paul Janet, *Les causes finales*, liv. II, ch. IV, p. 583.

Podemos conceber que não é somente uma vez, num passado longínquo e como se fosse às escondidas, que a vontade interveio para distinguir o real do possível. Ela agiria ainda deste modo debaixo de nossos olhos como na origem. Ela não teria decidido de uma vez por todas aquilo que será: ela decidiria a cada momento o que é. Não seria em bloco sobre a totalidade do universo, sobre o sistema inteiro das coisas que sua decisão teria sido emitida; ela interviria ainda no detalhe. Ou seja: em de vez de relegar à pluralidade e o não-ser para fora do mundo, os colocaríamos no mundo atual.

Nesta hipótese, poderíamos conceber com Leibniz o mundo como composto de uma pluralidade indefinida de mônadas; mas a mônada não seria mais um sistema fechado e definitivo, desenvolvendo-se de acordo com uma fórmula determinada por antecedência. O acontecer, com todas as indeterminações que comporta, não seria mais uma aparência, mas sim uma realidade. Entre dois dos estados por onde passa a mônada, não poderíamos mais encontrar uma infinidade de intermediários, de tal forma que o último fosse em última análise idêntico ao primeiro: a lei de continuidade seria rompida; não seria analiticamente, mas sinteticamente que a evolução dos seres aconteceria. Não só haveria, entre suas diversas maneiras de ser, intervalos, tão mínimos quanto os supomos; mas se eles ultrapassarem estes intervalos, seria por uma ação espontânea e contingente. Mais ainda, o que seria verdadeiramente real neles, não seria a lei de seu desenvolvimento, pois ela somente poderia ser determinada e conhecida mais tarde, mas a ação e a vontade que escolheriam entre os diversos possíveis. Enfim, seja em cada mônada, seja no universo, precisaríamos admitir a descontinuidade e a contingência. — O ser decidiria por si,

não neste sentido que ele agiria isoladamente de acordo com um plano traçado, mas no sentido de que ele determinaria por si mesmo a obra que ele quisesse realizar: ele não seria um artesão que cumpre uma tarefa prescrita, mas o artista que concebe, cria e executa.

Sem dúvida faltaria compreender em seguida como a ordem e a harmonia das coisas podem se conciliar com tal doutrina; e não podemos negar que encontraríamos graves dificuldades. Mas quaisquer que sejam estas dificuldades, é preciso saber que nos propomos em encontrá-las quando afirmamos que o erro é uma coisa positiva. O erro está para a verdade o que o não-ser está para o ser, o descontínuo ao contínuo, a contingência à necessidade: afirmar a realidade do erro, é afirmar a realidade da pluralidade, do não-ser, do descontínuo, da contingência.

II. Tal concepção da verdade e do mundo era *a priori* inconciliável com a ciência enquanto o método racional reinava absoluto e procurávamos “os efeitos pelas causas”. – É possível hoje admitir isso já que temos da ciência outra idéia inteiramente diferente e que o método experimental conquistou definitivamente suas credenciais? – Parece, a primeira vista, que possamos apenas dar a esta pergunta uma resposta negativa.

Como conceber, pois, que haja contingência no mundo quando a ciência descobre a cada momento leis necessárias, e que o determinismo universal é considerado pelas autoridades mais competentes como condição mesmo da própria ciência? A lei da continuidade, afirmada *a priori* por Leibniz, não estaria por sua vez sendo verificada a cada momento, nos mínimos detalhes do universo? Sem dúvida, o método experimental, ao inverso do método racional, considera os detalhes antes de encarar o conjunto: mas

aproximando os diversos fragmentos da verdade que ela nos faz conhecer, não estaríamos vendo reconstituir-se como de si mesmo um vasto sistema cujas partes encadeiam-se rigorosamente e cuja unidade é a lei suprema? Não é verdade que todas as ciências, após serem indutivas, tornam-se dedutivas, e não vemos desde já uma verdade total que domina e resume todas as verdades particulares e de onde será possível deduzir um dia, logo talvez, todas as aplicações particulares? Por isso estamos vendo espíritos eminentes, adeptos fervorosos da experiência e da observação, voltar a uma concepção das coisas, inteiramente análoga à de Spinoza, e invocar a seu favor a autoridade de um método que Spinoza condenou formalmente. “Neste grande fenômeno do universo, é impossível apenas o que não é. A realidade é a única medida da possibilidade. Tudo o que é real é possível, e tudo o que é possível é”³.

O mundo está assim concebido como um sistema fechado, governado por uma lógica interna.

A descontinuidade e a contingência só existem para nosso pensamento imperfeito: o ser é um, contínuo e necessário, embora nosso conhecimento seja descontínuo e contingente. Daí a conclusão, como já o pensava Descartes, que o método experimental é apenas um expediente provisório. Ele é um andaime que desaparecerá uma vez o edifício construído. Apenas recorremos a ele hoje para melhor abandoná-lo mais tarde. Nas ciências experimentais “o processo indutivo é a única causa de nossa ignorância”⁴. O verdadeiro tipo da ciência

³ L. Peisse, *Le Magnétisme animal* (*Revue des Deux-Mondes*, [Tome XXIX, 1^{er} Mars] 1842).

⁴ Taine, *De l'intelligence*, liv. IV, ch. III.

é a geometria. “Chegamos a considerar as ciências de construção como um exemplar prévio, um modelo reduzido, um índice revelador daquilo que as ciências de experiência deviam ser, índice semelhante à pequena maquete de cera que os arquitetos constroem de antemão com uma substância mais flexível para representar em pequenas proporções o aspecto total do grande monumento que estão a construir e que talvez nunca acabarão”⁵. – “Quando por intermédio da experiência as diferentes ciências estarão constituídas, descobriremos uma fórmula única, definição geradora de onde sairá, por um sistema de deduções progressivas, a multidão ordenada dos outros fatos”⁶. Esta primeira proposição de cada ciência, criadora universal, produz um grupo de proposições subordinadas que por sua vez produzem cada uma um novo grupo, e assim por diante, até aparecerem os detalhes multiplicados e os fatos particulares da observação sensível, como estamos vendo num jato de água o feixe de cima espalhar-se no primeiro andar, derramar-se sobre a base em gotas d’água cada vez mais numerosas, e descer andar por andar até que enfim as águas se juntam num último reservatório onde nossos dedos a tocam”. – Finalmente, acima destas propostas gerais que dominam cada ciência, “em torno de cinco ou seis”, descobriremos a lei suprema da qual deduzem-se. “O objeto final da ciência é esta lei suprema, e aquele que por um salto pudesse jogar-se em seu seio poderia ver, como na fonte, desenvolver-se por vias distintas e ramificadas, a corrente eterna dos acontecimentos, e o mar infinito das coisas [...] Toda vida é um de seus momentos. Todo ser é uma de suas formas, e as séries das coisas descem

⁵ *Ibid.*

⁶ Taine, *Philosophie classique de la méthode*, p. 356.

delas de acordo com necessidades indestrutíveis, ligadas pelos anéis divinos de sua corrente de ouro. A indiferente, a imóvel, a eterna, a todo-poderosa, a criadora, nenhuma palavra a esgota, e quando desvendamos sua face serena e sublime, não há espírito humano que não se ajoelhe, cheio de admiração e de horror”.

Se nos limitarmos à pura lógica, admitiríamos facilmente que esta concepção metafísica não encontra nas ciências o ponto de apoio que ela vangloria-se de achar nelas.

De início, mesmo tendo descoberto a lei suprema de onde se deduz todo o resto, uma fórmula, com tudo o que contém, é apenas uma idéia. Como passar da idéia ao ser, do pensamento à realidade? – Os antigos metafísicos, procedendo *a priori*, afirmavam que a essência envolve a existência; queríamos evitar tal afirmação, demais contrária ao espírito da ciência moderna, e no entanto precisamos chegar lá. “Devemos sempre nos lembrar, diz o mesmo filósofo, que o princípio de razão suficiente não afirma nenhuma existência, que ele não *elabora*, mas supõe um caráter geral [...] Para tirar os dois axiomas do reino ideal e introduzi-los no mundo real, é preciso, *pela experiência, constatar* além do mais, de um lado, que há *de fato*, coisas distintas e dotadas de caracteres gerais, de outro lado, que há *de fato* forças dotadas de um movimento retilíneo uniforme ou em repouso. – Este recurso à experiência seria sempre indispensável? Ela apenas poderia provar a *existência*? Já que a existência é um caráter geral e o mais geral de todos, não devemos concluir a partir de nosso axioma que, como todo caráter geral, a existência tem sua condição ou razão explicativa outra do que ela mesma? Os matemáticos admitem hoje que a quantidade real é apenas um caso da

quantidade imaginária, caso particular e singular onde os elementos da quantidade imaginária apresentam certas condições que faltam nos outros casos. Não poderíamos admitir também que a existência real é apenas um caso da existência possível, caso particular e singular onde os elementos da existência possível apresentam certas condições que faltam nos outros casos? Isto posto, não poderíamos procurar estes elementos ou estas condições?”⁷

Enquanto procuramos estas condições, esta razão explicativa da existência, não saímos do ideal; mesmo encontradas, precisaria sempre ultrapassar o intervalo que separa o que é pensado daquilo que é. A dificuldade é apenas adiada. Ora, Kant demonstrou a inutilidade destes raciocínios ontológicos e provou a impossibilidade de não concluir jamais a existência de uma idéia. O ideal e o real são duas coisas de ordem diferente. Só resta então considerarmos a existência como um *fato*, como um dado irredutível. Procedendo assim, ficamos fiéis ao método experimental, mas admitimos que a lógica não explica a última palavra das coisas. Admitimos ao lado da fórmula, ou do elemento inteligível, um princípio heterogêneo, que não podemos, se quisermos ter uma idéia dele, nos representar como uma vontade.

Diríamos portanto que é preciso, na verdade, acrescentar à fórmula suprema a existência como um dado irredutível, mas que esta realidade uma vez posta, tudo deriva dali necessariamente, e que o mundo é sempre “um teorema em andamento”? – Seria estranho fazer intervir na origem das coisas tal como um *Deus ex machina*, para a vontade ou tal outro princípio irredutível à inteligência que queiramos

⁷ *De l'intelligence*, Conclusion.

imaginar, e de fazê-la desaparecer em seguida negando-lhe qualquer ação sobre as coisas deste mundo. No entanto, mesmo adotando esta maneira de ver, poderíamos dizer que iremos *deduzir* todas as existências particulares seguindo o caminho inverso daquele que a indução percorreu?

Mas quanto mais a fórmula suprema obtida pela análise será geral, mais ela será vazia, e mais será impossível de extrair dela qualquer coisa pelo raciocínio. Se, partindo desta fórmula, podemos reconstituir o conjunto das coisas, é com a condição de saber, com antecedência, quais são as diferentes formas que o ser tomou *de fato*; mas não será nunca pela consideração desta fórmula única que a descobriremos.

Se, por exemplo, a fórmula é uma lei análoga àquela da gravitação, podemos saber que dos fenômenos mecânicos saíram os fenômenos físico-químicos, e destes últimos os fenômenos biológicos; mas esta série de fatos, não é em absoluto a dedução, é a indução quem nos fará conhecer; não é logicamente e *a priori*, é empiricamente e *a posteriori* que a teremos determinada. Pois está claro que da simples idéia do movimento não saberíamos deduzir a das qualidades físico-químicas, nem da idéia destas a idéia das qualidades biológicas. – Mas se a ligação que une para nós os diferentes termos da série for uma ligação histórica, qual o direito de dizer que na realidade é uma ligação lógica? Se o mundo não for uma dedução até para nossa mente, qual o direito de sustentar que é uma dedução na realidade?

Da mesma forma, podemos dizer neste sentido que os primeiros fenômenos da série sendo postos, os segundos deveriam aparecer; mas trata-se neste caso de uma necessidade relativa e hipotética, não de uma necessidade lógica e absoluta.

Deveriam seguir *de fato*, se supormos que o mundo deveria ser o que é. Qual o direito de transformar esta necessidade empírica em necessidade lógica?

De duas coisas uma: ou a fórmula que serve de ponto de partida tem apenas o significado dos termos que a exprimem. E não podemos tirar analiticamente a pluralidade dos seres; não há dedução. Ou esta fórmula contém de antemão o que ela está projetada a explicar; a definimos de tal maneira que ela contém já expressamente as diversas verdades que tiraremos dela em seguida; parece aquelas profecias que predizem o futuro após acontecer. Então há certamente uma dedução que pode até ser útil para resumir e especialmente para ensinar a ciência. Mas crer que ela prova algo, imaginar que por ter invertido a ordem de nossas idéias e por tê-las interligado de certa forma, as coisas são ligadas verdadeiramente, seria o pior dos sofismas. De tal dedução poderíamos dizer com razão o que Mill dizia sem razão de qualquer silogismo: é uma petição de princípio.

Para que houvesse verdadeiramente dedução, precisaria que, se a fórmula fosse dada, pudéssemos, como nas matemáticas, acompanhá-la em todas as suas transformações, e reencontrar assim todas as idéias que temos das coisas; precisaria enfim que as diversas categorias pudessem deduzir-se umas das outras. Mas não encontramos nada igual entre os filósofos que se vangloriam de deduzir o mundo de um teorema.

Diríamos que a esta dedução *a priori*, manifestamente impossível, possamos substituir por uma dedução de alguma maneira empírica, porque nós constatamos, *de fato*, que os seres se transformam uns nos outros? Mas como a experiência poderia nos ensinar que uma coisa torna-se outra? De qualquer

forma, a experiência pode apenas nos dar duas idéias ou duas sensações distintas; entre as duas coisas representadas por estas sensações, podemos *supor*, e não *provar* uma identidade. Sustentar que estamos vendo experimentalmente uma transformação qualquer, seria confundir o método racional com a experiência; é considerar a interpretação da experiência como sendo a própria experiência. Há sempre de fato um hiato, uma solução de continuidade. É o que David Hume definitivamente demonstrou.

Mas não é verdade que na experiência uma coisa torna-se outra por si só e sem ajuda exterior. Não vemos, até o momento pelo menos, os fenômenos físico-químicos organizarem-se por si próprios, e formarem um ser vivo, se um outro ser vivo, anteriormente existente, não vier exercer sobre eles uma influência misteriosa. Da mesma forma a vida, sendo essencialmente uma relação de finalidade, não pode compreender-se se não for precedida de uma previsão, de qualquer natureza que seja, por consequência da ação de um pensamento, por mais confusa que a suponhamos.

Em última análise, aqueles que querem reduzir o mundo a um teorema cometem um sofisma. Querendo provar em nome da experiência que o mundo forma um todo contínuo e necessariamente ligado, em vez de constatar uma ligação de continuidade ou de identidade, eles a supõem *a priori*; e a constataam apenas por tê-la suposto anteriormente. Mas é sua própria lei e não aquela da natureza que o espírito reencontra num sistema de proposições que é sua obra e que não lhe é dado pela experiência.

Na realidade, a ciência experimental nos apresenta os diferentes fenômenos que acontecem no universo como uma

multidão de pontos distintos, que podemos religar entre si por um traço contínuo; mas este traço somos nós que o traçamos. Ele não define antecipadamente a direção que o mundo deve seguir; ele constata aquela que o mundo seguiu e nada nos autoriza a dizer que esta linha seja a única ou a mais perfeita e a mais regular que possa ser traçada. Também, podemos constatar que os diversos fenômenos se sucedem atualmente de acordo com uma ordem necessária, mas não devemos transformar esta necessidade de fato em necessidade lógica e absoluta. – Ela existe agora, eis o que sabemos; que ela pode ter existido, nós não o sabemos. Um hábito contraído há muito tempo nos faz agir com verdadeira necessidade; seguindo-se daí que nos foi impossível não contraí-la? Os fenômenos apresentam-se a nós da mesma forma, e o método que serve para conhecê-los seria o mesmo, se o mundo, em vez de ser o desenvolvimento contínuo de um princípio único, resultasse do esforço de uma vontade livre trabalhando a realizar estados cada vez mais perfeitos; ou de uma multidão de vontades trabalhando a ajustar-se sob leis comuns, que, aliás, eles não teriam feito, e que determinariam os limites dentro as quais pode exercer-se sua ação. – Daí como concluir da natureza atual dos fenômenos e do método que serve a descobri-los, que o mundo é contínuo e necessário?

Ora, se o mundo fosse atualmente um sistema definido onde tudo se encaixa necessariamente, precisaria que ele fosse contingente em sua origem e só fosse fixado pouco a pouco para que seja necessário dar lugar ao não-ser. – Em volta dos pontos distintos, atualmente ligados por um traço contínuo, há outros pontos que não formam linhas regulares e não levam a nada. São as rotas que o mundo poderia ter tomado, e que não tomou, que tentou talvez e depois abandonou; são

as verdades possíveis aos quais faltou, para tornarem-se realidades, apenas um ato de vontade que as escolhesse em meio a tantas outras. Pensar estes possíveis é pensar uma coisa que é num sentido ou que foi, é um pensamento positivo embora falso. O erro explica-se no pensamento logo que admitimos a realidade do possível e do não-ser.

Mas, sem dúvida ainda é muito pouco rejeitar o não-ser e o possível fora do mundo atual, embora lhes atribuindo um valor positivo. Mesmo no mundo tal qual ele é, o encadeamento não é tão rigoroso e tão contínuo que não deixe ainda algum espaço para o desenrolar da contingência e da liberdade.

Não podemos conceber nas regiões inferiores do ser uma parte de contingência, tão mínima que escapa a nossa imperfeita observação e possa ser absolutamente negligenciada? É mais ou menos assim que concebemos que a matéria não é inerte. — À medida que subimos, vemos aparecer uma multidão de detalhes, de variedades que escapam a toda as previsão; com a vida nascem o capricho e a mobilidade indefinida das formas, e no reino vegetal ou animal, os monstros se afastam da regra comum. Podemos sem dúvida explicá-los pelas leis mecânicas; mas se ocorre por si, se uma força livre age no mundo, seu ato, logo que realizado, cairia sob as leis preexistentes, e suas conseqüências seriam então determinadas; mas resta sempre que o primeiro impulso poderia não ter sido dado. — Além do mais, estamos vendo que a vontade do homem funcionando no meio das séries de causas e efeitos, e insinuando-se nos intervalos que os separam, se substitui à natureza e produz como quer os monstros ou as espécies novas. Diremos ainda que todo o possível é real? As espécies

que, segundo a teoria de Charles Darwin, a arte humana é capaz de produzir tornam-se possíveis apenas no momento em que as realizamos? Sem dúvida elas são possíveis para nós e por estes meios apenas neste momento: a ciência é a condição deste exercício de nossa vontade. Mas qual o direito que permite sustentar que uma outra vontade instruída de uma outra ciência, ou mesmo não sendo instruída em nenhuma ciência, não poderia fazer antes de nós o que nós estamos fazendo?

Enfim quando chegamos à esfera do pensamento, a parte da contingência aumenta com a consciência; as combinações que, de acordo com as leis do entendimento, podem ser formadas entre as idéias, são um número indefinido. Elas explicam-se sempre pelas leis do pensamento, como as monstruosidades pelas leis fisiológicas; há uma teratologia do pensamento. Mas, já o vimos acima, é a vontade quem os realiza. Lá precisamente, porque a vontade é mais livre, o monstro, isto é, o erro, não é mais a exceção; ele se multiplica de certa forma e ameaça sem cessar afogar a verdade. Se a esta hora, o mundo material obedece tranqüilamente às leis que não são mais perturbadas, vemos produzir-se na alma de todos aqueles que querem afastar-se do erro esforços semelhantes a aqueles cuja terra foi o teatro quando produziu tantos monstros hoje desaparecidos, e que são hoje apenas testemunhas das lutas que as vontades tiveram que travar antes de dobrar-se e de submeter-se às leis agora constantes.

Em resumo, não há nenhuma ligação necessária entre a ciência ou o método experimental e a doutrina da continuidade. Evidentemente, a necessidade em que estamos de empregar o método experimental não prova também a doutrina

contrária. A questão da essência das coisas não pode ser resolvida *a posteriori*. – Mas já é muito constatar que a ciência pode subsistir, intacta, na hipótese da descontinuidade e da contingência.

Podemos mesmo ir um pouco mais longe. Se a doutrina da continuidade é verdadeira, o método experimental pode, sem dúvida, conservar um certo valor, efêmero no entanto e bem provisório. Se a doutrina da descontinuidade é verdadeira, o método experimental não seria mais somente útil, ele seria necessário; ele seria a condição de toda ciência, pois a existência, ou melhor, todas as existências não poderiam ser deduzidas logicamente, mas deveriam ser constatadas como *dados* ou como *fatos*. Ele não seria mais um expediente que empregariamos à falta de algo melhor; ele teria todo o seu valor, não só para nosso espírito limitado, mas para toda inteligência, por mais perfeita que a supuséssemos. “A experiência é a eterna fonte e a regra eterna da ciência, enquanto esta quer conhecer as coisas de maneira verdadeiramente objetiva, isto é, em sua *história*, ao mesmo tempo em que em sua *natureza* que é, em definitivo, somente um de seus estados”⁸.

III. Na realidade, é somente *a priori* podemos resolver a questão do ser e do não-ser, ou, em outros termos, da necessidade e da contingência. – O espetáculo do mundo, tal como a ciência atual nos descobre, nos deixa, apesar de tudo, livres de escolher entre as duas explicações. Mas não haveria alguma razão *a priori*, alguma necessidade metafísica ou lógica que nos obrigue a preferir uma a outra? – É o que sustenta a maioria dos metafísicos; é preciso admitir que as razões que eles invocam não são desprezíveis.

⁸ E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Conclusion, p. 165.

Como recusar a admitir o princípio de causalidade? E como, se o admitirmos e se o aplicarmos com rigor, supor que possa ainda ter lugar para uma potência indeterminada que produziria por si mesma um ato novo, não contido nos antecedentes, e seria verdadeiramente criadora? – Não há meio termo: precisamos renunciar ao princípio de causalidade ou ao livre arbítrio.

Ora, Kant, e outros em seguida, provaram claramente que a lei de causalidade é uma lei essencial do pensamento. As coisas só podem entrar no pensamento, isto é, serem objeto de ciência somente se elas lhe são submissas. Precisamos então excluir o livre arbítrio ou abandonar a ciência.

Parece que há aí um argumento contra a liberdade. Na realidade, se sacrificarmos o livre arbítrio à ciência, há apenas uma simples afirmação, uma escolha bastante arbitrária entre duas soluções que a questão comporta. – Com efeito, podemos nos representar o mundo apenas a partir de nós mesmos, e nós nos parecemos, nós somos dados a nós mesmos como inteligência e como vontade. Dizer que tudo no mundo é objeto de ciência, ou, o que dá no mesmo, dizer que tudo está submetido à lei de causalidade, é representar-se o mundo unicamente sob a forma de pensamento, é dizer que o pensamento é a medida do ser. Mas qual o direito de resolver assim a questão e eliminar um elemento que nos é dado exatamente como aquele que preferimos? Nos colocamos até, tomando este rumo, na impossibilidade de explicar o livre arbítrio que existe pelo menos como aparência, sem falar do problema conexo do erro, que é, já o vimos, insolúvel nesta hipótese. Nos encontramos frente à crença no livre arbítrio, numa situação semelhante àquela de Parmênides

quando, tendo afirmado o ser imóvel e único, encontrava-se na impossibilidade de dar conta do movimento e da pluralidade no mundo sensível.

Não passa pelo espírito de ninguém pretender que há no mundo apenas contingência ou ilogismo; mas podemos sustentar que a liberdade coexiste com o pensamento, seja quando os colocamos no mesmo nível, seja como ocorre com Descartes e Duns Scott que supõem o pensamento submisso à liberdade. — É verdade que à primeira vista é muita pretensão admitir a existência de um elemento irreduzível ao pensamento, e como dizem os alemães, ilógico⁹. No entanto esta concepção apresenta certas vantagens sobre a anterior. De início, estes dois contrários são, ao menos aparentemente, unidos em nós segundo o testemunho da consciência. Além do mais, enquanto o intelectualismo não pode dar nenhum lugar ao livre arbítrio, a filosofia da liberdade pode dar lugar à necessidade. É possível, com efeito, conceber que numa parte do universo, no mundo inorgânico, por exemplo, a parte da contingência se reduz a tão pouca coisa que possa ser negligenciada sem inconveniente. E é mesmo possível que ela tenha desaparecido; com efeito, entre a contingência e a necessidade, há um meio termo que é o hábito; as leis que nos aparecem e que são atualmente necessárias são talvez, em última análise, apenas hábitos contraídos por potências análogas às que nós acreditamos ser¹⁰. — Supor que todas as necessidades que conhecemos sejam hábitos, é uma concepção a qual Berkeley e Mill já nos prepararam fazer tempo.

⁹ Ver Paul Janet, *La métaphysique en Europe*, (*Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1877).

¹⁰ E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Conclusion.

De qualquer modo, e mesmo negligenciando as vantagens lógicas que uma das duas concepções pode apresentar em detrimento da outra, precisamos escolher. — Podemos escolher deliberadamente a necessidade e excluir *a priori* a liberdade; é, já o vimos, a escolha que fez Spinoza com pleno conhecimento de causa. É também o rumo que tomou a maioria dos filósofos. Mas precisamos destacar que se trata de uma escolha voluntária, e para chamar as coisas pelo nome verdadeiro, um postulado. Da nossa parte, em virtude de razões morais que é inútil desenvolver aqui, escolhemos a liberdade. De qualquer maneira que possam harmonizar-se entre eles estes dois contrários, estamos persuadidos que existe no meio das coisas, ao lado da idéia, um princípio de liberdade ou de contingência, ou, para falar como os antigos, que o não-ser coexiste com o ser.

Em resumo, dizer, como o fizemos nos capítulos anteriores, que o erro é uma coisa positiva, é atribuir a existência ao não-ser, a realidade ao possível.

Estas proposições não são contraditórias em si. — Elas significam que não há um ser que seja um único real sob a diversidade das aparências, mas que há seres distintos e múltiplos e cada um deles é um não-ser em relação aos outros. — Elas significam que tudo o que é realmente possível não foi realizado. — Muitas coisas poderiam ter sido verdadeiras e não o são. — Por conseguinte, cada ser não é uma simples transformação de um modo do ser preexistente; é distinto em realidade como na aparência. — Por conseguinte ainda, a passagem de um grau da realidade a um outro grau explica-se, não pelo desenvolvimento, pelo *processo* lógico de uma idéia, mas pela ação de um princípio distinto da idéia, que é a vontade. — Por

consequente enfim, a verdade não é, se entendermos por ela uma fórmula total que abraça antecipadamente tudo o que é, foi ou será. Há apenas verdades. Não foi verdade por toda a eternidade que as coisas seriam exatamente tais quais elas são hoje; contrariando Leibniz, houve e há *futuros contingentes*. — Nada, por exemplo, nos autoriza a supor que possamos encontrar uma fórmula da evolução tal, que o futuro do mundo e das sociedades humanas seja conhecido antecipadamente. — A verdade, menos para o passado e para as leis atuais do mundo, faz-se e não está feita.

Estas proposições não estão em contradição com as crenças morais e religiosas da humanidade: porque se os seres formam uma série descontínua e, no entanto ordenada, se a cada grau alguma coisa aparece que não estava contida nos antecedentes, a possibilidade deste progresso só pode ser entendido caso exista fora da série dos seres uma fonte suprema de perfeição; a realidade deste progresso, quaisquer que sejam as irregularidades e os desvios, é inteligível apenas se existir fora da terra um Fim ou um Bem supremo, isto é, um Deus.

Estas proposições não estão em contradição com a ciência. — Sem dúvida, enquanto a ciência procede por dedução, é impossível admiti-las. Mas a aplicação e o sucesso do método experimental nos autorizam e talvez nos induzam a pensar que o mundo é realmente múltiplo, descontínuo e contingente.

Estas proposições não estão em contradição *a priori* com as leis do espírito humano. — Sem dúvida, a teoria da contingência original das coisas, sobretudo aquela da contingência atual, por mais limitada que seja, abala nossos hábitos de espírito, fortificados por tradições seculares. Mas observando com atenção, nada nos impede de aceitá-la: seus títulos, aos olhos

da razão teórica, são iguais aos da doutrina da necessidade. — Além do mais, se é difícil conciliá-la com a ciência, é não só difícil, mas impossível conciliar a tese da necessidade com a moral. — Enfim, e em todos os casos, é apenas por um ato de escolha, por um ato livre que os filósofos e sábios, quer eles saibam ou não, escolhem entre as duas: tanto uma quanto a outra são apenas postulados.

Em outros termos, não é verdade, como o sustentaram tantos filósofos, que o pensamento ou pelo menos a idéia seja a medida do ser; o intelectualismo é uma falsa doutrina. — Nada existe que não seja inteligível; mas não é suficiente que uma coisa seja inteligível para ser real; precisa ainda que ela seja realizada por um princípio diferente da idéia, isto é, pela vontade. — Além do mais, a vontade não está determinada pelo valor intelectual ou estético das idéias. A essência das coisas não é o inteligível, mas o inteligível unido à vontade. É preciso ceder lugar ao ilógico ao lado do elemento lógico; melhor dizendo, precisamos completar o intelectualismo pela filosofia da liberdade.


Portanto, é somente com a condição de juntar no pensamento, como fazia Descartes, a inteligência e a vontade, que poderemos dizer do pensamento que ele é a medida do ser.

Logo, se o erro existe no mundo, não é, ou pelo menos não é sempre, porque a proposição falsa não é em si mesma suficientemente inteligível; o que constitui o erro, não é uma privação de inteligibilidade, é uma privação de vontade. — O erro é de tal natureza que uma inteligência, mesmo perfeita, enquanto não idêntica à vontade criadora, não seria capaz de evitá-lo. — Ele é necessário, neste sentido, não somente do ponto de vista prático, mas do ponto de vista teórico.

O que torna o erro possível no espírito individual é, já o vimos acima, a união no homem do entendimento e da vontade. — O que torna o erro possível considerado em si mesmo, é a união no mundo da idéia e da vontade. Não haveria erro se a inteligência existisse sozinha, se a vontade não existisse. — O princípio metafísico do erro é a liberdade.

CAPÍTULO XI

Conclusão

 e nos convém chamarmos “idealistas” os filósofos que, na teoria do conhecimento, não consideram as coisas em si, podemos dizer que toda metafísica é idealista. – Spinoza, Platão, Descartes, Leibniz, são idealistas como Kant. As leis das coisas são para eles idênticas às leis do espírito, as coisas são conhecidas pelas idéias, e ao fundo são apenas as idéias. Se forem diferentes das idéias, é porque acreditamos e dizemos que elas o são; mas não há nada mais nelas do que a afirmação que as estabelece; a crença faz ilusão a si mesma, uma vez posto o seu objeto, ela se espelha nele e recebe passivamente sua impressão. Dizer que temos as idéias das coisas porque as coisas são, é inverter os papéis; o único fato imediato, ponto de partida, desde Descartes, de toda filosofia, é que nós temos as idéias das coisas; e, o testemunho dos dogmáticos, é considerando as idéias, ou melhor – porque esta palavra chegou em Platão a designar até mesmo as coisas –, é considerando as representações ou os estados de consciência que nós sabemos tudo o que sabemos das coisas. – Para qualquer lado que nos voltemos, a verdade reside então unicamente num sistema de representações ou de idéias.

Mas a diferença entre o idealismo dogmático e o idealismo kantiano aparece por inteira quando procuramos qual é a

natureza deste sistema, e de qual maneira as diversas partes se encaixam umas nas outras.

Mas a diferença entre o idealismo dogmático e o idealismo kantiano aparece por inteira quando procuramos qual é a natureza deste sistema, e de qual maneira as diversas partes se encaixam umas nas outras.

Para o idealismo dogmático, as representações encaixam-se de acordo com uma lei necessária, e formam uma série contínua: a dedução *a priori* é o único método legítimo. – Para o idealismo kantiano, ao lado das ligações necessárias, há lugar para as ligações de fato simplesmente dadas pela experiência. – O idealismo kantiano é a metafísica da experiência.

Além do mais, para o idealismo dogmático, a idéia verdadeira impõe-se à crença. No idealismo crítico, a crença é distinta da idéia; ela é livre. Resulta destas diferenças que o idealismo kantiano é, bem mais do que o idealismo dogmático, capaz de explicar o erro sem atingir a certeza. Além de não ter que superar esta dificuldade, insuperável para o dogmatismo, de explicar como as representações podem ser semelhantes às coisas, e de provar que elas o são, todas as objeções que os céticos têm tantas vezes levantado a partir da existência do erro e das contradições de opinião, não podem mais ser levantada contra ele. – Compreendemos, com efeito, que estas objeções tenham um valor caso o espírito seja considerado como naturalmente adequado a conhecer as coisas tais como elas são em si, e caso as coisas estando realmente diante dele, ele não as percebe ou as desnatura. Além do mais, se as idéias verdadeiras têm a propriedade de impor-se à crença, de onde vem que tantas vezes o homem passa ao lado da verdade sem a reconhecer ou desconhecendo-a?

Ao contrário, se o pensamento humano não tem diretamente a intuição daquilo que é, se em vez de entrar de pronto no absoluto, ele deve, por sua conta e risco, reconstruir a verdade, e adivinhá-la antes de reconhecê-la, torna-se natural que ele tente em vão algumas vezes antes de conseguir. Mas por isso mesmo, os erros que ele comete não podem mais ser um argumento contra ele; suas derrotas não provam mais sua impotência. Se um homem, procurando seu caminho, toma um outro, não podemos dizer nem que o caminho certo não existe, nem que este homem não seja capaz de encontrá-lo. O erro vem bem menos da impotência da inteligência do que do uso que está sendo feito dela; a responsabilidade recai sobre os sentimentos que o inspiraram ou sobre a vontade que o guia. Desde então, a verdade torna-se quase mais difícil a explicar do que o erro. Compreendemos a longa duração de atrozes superstições entre os povos selvagens ou civilizados, a estranheza de seus costumes, a extravagância de suas leis, os períodos de ignorância e de barbárie, a imobilidade de certas nações e os preconceitos de tantas outras. As paixões e os interesses juntando-se contra o pensamento muitas vezes o afogaram e obstaculizaram o progresso. Estaríamos sendo levados até a estranhar que a verdade por fim triunfe. De fato, ela poderia ter sido ignorada; não há nenhuma fatalidade em sua vitória; esta vitória é a própria obra contingente da liberdade.

Mas quaisquer que sejam estas vicissitudes, elas não diminuem a certeza da ciência uma vez descoberta; a interminável lista das contradições humanas nada mais tem que nos surpreenda; podemos percorrê-la sem duvidar de nós mesmos, e contemplar, senão sem tristeza, pelo menos

sem desânimo, o reinado assustador de tantos preconceitos e de tantos erros. Este espetáculo, longe de nos abater, só pode nos dar um justo sentimento de confiança na potência do espírito humano, e no futuro da humanidade quando esta terá eliminado seus últimos entraves. – Não acreditamos no progresso enquanto o pensamos em absoluto; é uma coisa bem extraordinária que a idéia nítida e distinta do progresso tenha aparecido tão tarde no mundo, nos tempos em que o método experimental fazia suas primeiras provas¹.

Não só o ceticismo está desarmado, mas, já vimos mais acima, resta, além da verdade demonstrada, um campo enorme para a crença; ao lado da certeza científica, há lugar para uma certeza de outra natureza; a metafísica e a religião são legítimas tanto quanto a ciência, embora a títulos diferentes. As construções metafísicas ou religiosas, enquanto elas são pensadas por cada um de nós, procedem da mesma atividade espontânea e criadora do espírito, que descobre também, reconstruindo-as, as verdades da ciência. Se o espírito pode descobrir a verdade num caso, porque não o poderia num outro? Qual o direito de limitar sua potência? Por que a mesma inteligência pareceria alternativamente capaz e incapaz de alcançar a verdade? – Sem dúvida, há sempre entre a verdade científica e a verdade metafísica ou religiosa esta diferença capital que uma é, e que a outra não é o objeto de uma verificação imediata. Mas trata-se ali, apesar de tudo, apenas de uma diferença extrínseca. Se a verificação é necessária para que *saibamos* que nossos pensamentos são verdadeiros, não é a verificação que os constitui verdadeiros; e enfim, porque a verificação não nos é atualmente dada, não podemos concluir

¹ E. Caro, *Problèmes de morale sociales*, ch. XI, II.

que não será nunca dada. A verdade metafísica e religiosa é então racionalmente possível, e desde que não questione nenhuma verdade demonstrada, cada um tem logicamente o direito de acreditar que a encontrou. — Podemos conhecê-la sem *saber*, pois a ciência supõe na coisa conhecida um caráter capaz de impor-se às outras inteligências; mas podemos *acreditar* nela, e esta crença, enquanto depende de nós, é exatamente da mesma natureza, tão inteira, tão certa no sentido subjetivo da palavra, quanto àquela que acordamos à verdade científica. A liberdade, com efeito, não encontra por hipótese nenhum obstáculo na razão; e como ela determina-se por si, ela não deve prestar contas a ninguém das decisões que ela toma. Sem dúvida, enquanto ela está unida a uma inteligência racional, ela deve a si mesma não admitir nada que seja contrário a esta inteligência, embora ela o possa; mas não deve nada às outras vontades. A liberdade de crença é absoluta, de direito como de fato; golpeá-la, seria atacar o princípio não só da crença, mas da certeza e da ciência. A liberdade de crença ou de consciência não é menos sagrada que a liberdade de pensamento.

Enfim, se a filosofia crítica permite conciliar a certeza científica e a certeza moral, ou melhor, a certeza e a crença, esta certeza e esta crença só podem ficar fiéis às suas origens, se estiverem isentas de fanatismo e de intolerância.

Quando, já neste estado em que a alma, agora satisfeita, se completa numa adesão sem reservas à verdade, cremos ter chegado a isso por uma intuição direta do absoluto; quando o pensamento faz apenas um com o ser, como não experimentar uma santa indignação contra aqueles que contestam a verdade? Como, se tivermos um coração mais

sensível, não sentir uma profunda piedade para com aqueles que se enganam? E uma vez nesta direção, é difícil resistir em empregar todos os meios, até os mais violentos, para convencer os extraviados. Se os fizermos sofrer, não seria em seu próprio interesse e para seu próprio bem? O erro não seria uma doença que precisamos curar pelo ferro e pelo fogo, como se curam os ferimentos dos corpos? O doce Platão não recuava diante destes terríveis extremos, e quantos, após Platão, igualmente apaixonados pelo bem e imbuídos das mais puras intenções, diluíram suas pessoas no absoluto apenas para absorver de volta o absoluto em sua personagem?

Não pode ser assim para o filósofo crítico. Qualquer que seja a plenitude de sua crença, e sem desperdiçar nada, ele sabe que muitos outros antes dele, também procuraram a verdade, tiveram uma igual certeza com uma igual boa fé, e no entanto enganaram-se. É o bastante, não para levá-lo a abandonar sua crença, mas para lhe fazer compreender que, hoje ainda, outros, ao seu lado, podem enganar-se. Ele reconhece a liberdade do erro. Sua crença é firme sem fanatismo, circunspecta sem timidez, prudente sem irresolução.

Ele mesmo, e lembra disso, antes de chegar à verdade, encontrou em seu caminho muitas armadilhas e muitos obstáculos. É um verdadeiro milagre se, no meio de tantas idéias falsas que o seduziram e o atraíram, tantas ilusões que chamam a atenção dos mais sábios, nem que seja por um momento, ele conseguiu resistir às suas chamadas e preferir a austera verdade. Como Descartes, encontrar-se em tais caminhos, honraria mais sua boa fortuna do que seu mérito. Como, portanto, não ser indulgente para com os defeitos dos outros?

Ele sabe também que a verdade tem formas múltiplas e que está faltando muito para que seja inteiramente conhecida. É loucura para um espírito humano pretender abraçá-la por inteiro e prender num cérebro estreito tudo o que o pensamento humano é capaz de descobrir. Ora, a verdade surpreende sempre quando é descoberta pela primeira vez; cada uma daquelas que fazem o orgulho de nossa ciência começou sendo um erro ou pelo menos um paradoxo. Para percebê-la, é preciso que o espírito humano iguale, por uma divisão infinita do trabalho, a variedade infinita dos aspectos que ela pode tomar. – Como então, admirar-se quando ouve opiniões contrárias àquelas que professa? Como condenar por antecipação? Ele as acolhe sem raiva e sem medo; ele as discute, talvez com paixão, mas nunca com ódio, pronto a admiti-las se forem provadas; e não é insignificante o mérito desta certeza, de ser capaz de se repor em questão, de admitir a discussão, de poder sempre reencontrar e apresentar suas credenciais.

Enfim, e sobretudo, ele não esquece que esta crença serena na qual ele descansa, foi a liberdade que a fez, e por isso mesmo a liberdade nele e nos outros lhe parece sempre infinitamente respeitável. Ele admite o direito de errar. Ele poderá agir sobre as vontades pela persuasão e pelo exemplo; empreender contra elas pelo constrangimento e pela perseguição, além de ser a mais inútil das loucuras, lhe pareceria a ruína de toda ciência e de toda virtude.

Não devemos temer que esta certeza tão calma e tão aberta não seja uma forma de indiferença ou de ceticismo. Ele sabe muito bem que a verdade, embora o falassem, não faz seu caminho sozinho; que ela pode ser abafada; que sua luz é

pálida e fria demais se ela brilhar apenas para as inteligências, e que é preciso esquentar os corações para fazer desabrochar as crenças. Ele agirá em prol de suas idéias e de sua fé; mas no pico da ação e da luta, ele deve a si mesmo, ser, acima de tudo, fiel à verdade; de ser capaz de compreender tudo; de resguardar, além dos debates e como num lugar inacessível, sua imparcialidade intelectual; de conservar, enfim, o que é a própria fórmula do progresso, com a rigidez das crenças, o movimento de espírito necessário para perceber e compreender qualquer verdade nova.

Desde Locke até Kant, os filósofos muitas vezes perguntaram-se quais são os limites do conhecimento, e reconheceram que o espírito humano deve renunciar às ingênuas pretensões que de início tinha manifestado. — É um problema conexo e de certo modo complementar procurar saber como o homem pode sair de seu domínio. Aqui ainda os resultados da análise são elaborados para induzir o pensamento à modéstia.

É uma quimera acreditar que o espírito chegue por si mesmo ao verdadeiro. O erro lhe é tão natural quanto a verdade; não é bom quando sai das mãos da natureza. Se for ele feito para a verdade, ele a atinge apenas procurando-a com dificuldade; ela é uma recompensa mais do que um privilégio. Ele não pode, se pensar, evitar o erro, e as exigências da vida, seu próprio interesse, as próprias leis da moral, exigem que ele aja e que ele pense.

No entanto, é preciso evitar cair num outro excesso; o pessimismo não é mais verdadeiro que o otimismo, mesmo na teoria do conhecimento. — O erro pode ser corrigido, se ele não puder ser evitado. A verdade é acessível, e a certeza legítima. É preciso saber reconhecer o mal sem ilusão, e

também fazer a parte do bem, sem abandonar-se ao desespero.
— O mal e o bem provêm de uma única fonte: a liberdade. É interessante observar que, mesmo na ordem intelectual, a liberdade somente cura os males que ela produziu.

Visto e lido,

Em Paris, na Sorbonne, em 5 de outubro de 1878, pelo Reitor
da Faculdade de Letras de Paris,

H. Wallon

Visto e permitido imprimir, pelo Vice-
Reitor da Academia de Paris,

A. Mourier

Coleção Argentum nostrum

Esta obra foi composta em *Garamond*,
Casque Open Face, *Century Schoolbook*,
Bwgrkl e *Elzevier* pela ARGENTUM NOSTRUM e
impressa na REPROGRAFIA DO CMAF sobre
papel Reciclato® 75 g/m² da CIA SUZANO para
a EdUECE e o CMAF em agosto de 2006



Tiragem:
400 Exemplares